

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

L'islam à Bruxelles

CORINNE TORREKENS

SCIENCE POLITIQUE

SCIENCE POLITIQUE

L'islam à Bruxelles

Corinne Torrekens

ISBN 978-2-8004-1465-2

Avenue Paul Héger 26
1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@.ulb.be
http://www.editions-ulb.be

Imprimé en Belgique

Remerciements

La thèse est une épreuve et le parcours d'un doctorant ressemble parfois au parcours du combattant. Mais il n'existe pas d'épreuve sans soutien. Je tiens à profondément remercier mon directeur de thèse, Andrea Rea, pour son implication, ses conseils, son amitié, sa bonne humeur et surtout son humanité. Je souhaite aussi remercier Felice Dassetto qui a patiemment suivi ce travail pendant toute sa durée. Mes remerciements vont également à Dirk Jacobs pour son aide précieuse et à Pascal Delwit pour l'important travail de relecture effectué sur le manuscrit. J'exprime aussi toute ma reconnaissance à mon équipe de recherche le METICES-GERME ainsi qu'à l'ensemble du département de science politique de l'ULB.

Je voudrais, ensuite, exprimer toute mon affection à mes amis, Katya, Elyès, Muriel et Barbara, pour leur soutien sans faille et à mes proches, Nicole, Alain et Olivier, pour leur patience et leur compréhension. Cette aventure n'aurait pu voir le jour sans leur présence à mes côtés.

Enfin, je remercie l'ensemble de mes interlocuteurs pour le temps et la confiance qu'ils m'ont accordés. J'espère avoir été fidèle à leur parole.

Ce livre n'aurait pu voir le jour sans le soutien de l'Institut d'encouragement de la recherche scientifique et de l'innovation de Bruxelles (IRSIB) et plus particulièrement de son programme Prospective Research for Brussels. Ma plus sincère gratitude va à Mme Claude May, la directrice de ce programme.

Introduction

L'inscription et l'enracinement de l'islam dans les espaces publics des sociétés européennes est un fait contradictoire : il est à la fois banal, inscrit dans des pratiques de gestion politiques plus ou moins routinières, et conflictuel. Il y a peu, Jocelyne Césari considérait que dans les pays ayant une tradition migratoire importante comme la France, la Grande-Bretagne et la Belgique, l'édification de mosquées ne soulevait plus de problèmes particuliers [1]. Pour Silvio Ferrari, la construction et l'installation de mosquées n'impliquaient pas de nouveaux problèmes légaux en Europe [2]. Il faut nuancer ces affirmations. Ces dernières années, plusieurs polémiques ont entouré l'implantation et la construction de mosquées dans l'espace urbain dans le cadre desquelles le droit fut mobilisé. Ainsi, à Cologne, la construction de la mosquée est bloquée notamment en raison de l'opposition du parti chrétien démocrate [3]. A Berlin-Est, l'édification d'une mosquée a suscité des remous dans la population : un groupe d'une centaine de personnes, venues avec des pancartes, a réitéré le rejet par une partie des habitants de la construction pourtant autorisée par la mairie [4]. En Suisse, un débat sur la possibilité d'inscrire l'interdiction des minarets dans la Constitution a mobilisé l'énergie des appareils de partis suisses. Finalement, plus de 100 000 signatures furent réunies réclamant l'organisation d'un référendum visant à interdire la construction

[1] J. Césari, « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, 2005, p. 1018.

[2] S. Ferrari, « Islam and the Western European Model of Church and State Relations », *in* W. Shadid et S. van Koningsveld (éd.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State : the Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002, p. 12.

[3] « A Duisbourg, la mosquée de la concorde », *Le Monde*, 9 octobre 2007.

[4] « A Berlin, la construction de la première mosquée de l'est de l'Allemagne provoque des remous », *Le Monde*, 3 janvier 2007.

de minarets [5]. Le même type de polémique a émergé en Allemagne [6]. En Italie, de violentes controverses ont éclaté à propos de l'installation ou de la construction de mosquées, singulièrement à Milan où les fidèles musulmans priant à l'extérieur du bâtiment faute de place sont menacés d'amendes pour entraves au trafic [7]. En France, le Front national, le Mouvement national républicain ou encore le Mouvement pour la France de Philippe de Villiers se sont opposés de nombreuses fois à la construction de mosquées, notamment en ayant recours au tribunal, et plus précisément en contestant la pratique du bail emphytéotique qui permet aux communes de céder des terrains à des associations cultuelles contre une somme modique. Certains de ces baux dans le cadre des projets de mosquées de Marseille et de Montreuil ont été annulés par décision de justice [8]. Les mêmes polémiques ont éclaté dans plusieurs villes [9]. A Strasbourg, le minaret a dû être retiré du projet architectural initial de la mosquée [10]. En Belgique et plus précisément à Anvers, en 2003, un comité de quartier épaulé par le Vlaams Blok (VB) contestait les plans d'édification d'une mosquée, le VB ajoutant pour sa part qu'avec une façade de quatorze mètres de haut et deux minarets, l'édifice présenterait les signes extérieurs « menaçants » de l'islamisation [11]. A Glain, le projet de la mosquée incluant deux hauts minarets a rencontré l'opposition des autorités politiques locales et des riverains qui se sont constitués en comités de quartier [12].

Ces exemples illustrent que la visibilité et l'affirmation de l'islam dans l'espace public posent problème et suscitent des oppositions. Leur point commun réside dans l'injonction de discrétion imposée à l'islam en tant que religion minoritaire [13]. Se dessine aussi en filigrane de ces exemples le fait que l'islam est objet de régulations

---

5 « Les populistes obtiennent une votation contre les minarets », *Le Monde*, 11 juillet 2008.

6 « L'édification de nouvelles mosquées suscite des tensions dans les villes allemandes », *Le Monde*, 17 septembre 2008.

7 A. Morelli, « Topographie du sacré : l'emprise religieuse sur l'espace », *in* A. Dierkens et A. Morelli (éd.), *Problèmes d'histoire des religions*, XVIII, 2008, p. 14.

8 « La guéguerre des minarets », *Témoignage chrétien*, 5 juillet 2007.

9 *Ibid.*

10 « Financement des lieux de culte, Aménager sans bouleverser », *Le Monde*, 6 juillet 2006.

11 S. Govaert, « Politique et religion : des changements dans les règles du jeu », *in L'état de la Belgique, 1989-2004. Quinze années à la charnière du siècle*, Bruxelles, De Boeck, 2004, p. 295.

12 « Querelles de minarets », *Le Soir*, 27 septembre 2008.

13 Nous sommes parfois étonnée de voir l'accueil réservé au terme « minoritaire » en tant que qualificatif de la situation de l'islam dans les sociétés européennes. Il ne s'agit pas seulement de prendre en compte le critère numérique. Il est évident que dans certaines localités (bruxelloises notamment), la minorité musulmane constitue peut-être une majorité numérique ayant quelque peu inversé le rapport des forces en présence sur le territoire, encore que (bien) trop peu de chiffres valables permettent d'avoir une estimation claire du nombre de musulmans et parmi ceux-ci des pratiquants. Mais cette minorité majoritaire constitue toujours une minorité au niveau national ou régional et est, par ailleurs, également minorisée en termes de représentations sociales collectives, c'est-à-dire en termes de préjugés et de stéréotypes.

politiques : la scène politique locale agit sur l'islam et certains représentants musulmans se meuvent au sein de la scène politique locale.

Les toutes premières expressions visibles de l'islam dans l'espace public local se sont manifestées par la pratique du Ramadan (affluence peu de temps avant la rupture du jeûne, etc.) et de la fête du sacrifice (ramassage des carcasses, tenues de fêtes, etc.), des rites associés à la mort et par l'ouverture de commerces ethno-islamiques, leurs enseignes (calligraphies arabes, inscriptions halal, etc.), leurs affiches mais aussi les produits vendus eux-mêmes (meubles, vêtements, nourriture, etc.) produisant un contexte visuel particulier et aisément identifiable dans le quartier. De plus, la visualisation de l'islam se manifeste de manière frappante par la création de salles de prière et de mosquées. On observe alors les rassemblements de fidèles aux heures de prière et lors des jours de fêtes ou des moments particuliers du calendrier musulman (prières qui suivent les ruptures du jeûne, fête du sacrifice, etc.), une circulation plus importante de voitures et les problèmes de parking qui lui sont inhérents mais aussi des signes extérieurs qui visibilisent à proprement parler la mosquée. Comme le souligne Julie Elisabeth Gagnon, « la pertinence d'étudier les lieux de culte minoritaires relève tout d'abord de l'intérêt de la dimension religieuse pour aborder la question des rapports à la différence et, par le biais des pratiques culturelles et religieuses, de son impact sur la vie quotidienne et la cohabitation interculturelle » [14]. Ajoutons enfin que la reconnaissance du temporel du culte musulman depuis 1974 a rendu visible – malgré les retards et difficultés d'application – l'islam sur le plan du débat institutionnel. Ces éléments nous permettent de parler d'une augmentation de la visibilité politique, institutionnelle et médiatique de l'islam. Et cette inscription visible de l'islam dans l'espace public et urbain ne va pas de soi : elle suscite des débats et des oppositions. Elle pose des questions particulières liées à un triple enjeu : en termes d'abord de cohésion sociale et culturelle, ensuite de reconnaissance du statut de l'islam au sein de l'espace public et enfin de représentativité de la population musulmane dans l'espace local. En suivant le fil conducteur expérimenté par Sophie Nizard, nous examinons dans cet ouvrage comment se constituent les identités collectives dans l'espace urbain en partant de la question de la visibilité, c'est-à-dire de l'exposition au regard des autres [15]. Ce travail a donc pour objectif d'analyser la constitution et les conséquences de la visibilité de l'islam tant au niveau de l'espace urbain que de l'espace politique local en termes de politique publique et de comprendre comment l'espace public est redéfini afin de prendre en considération certains éléments de l'identité musulmane.

Devant la lenteur et les lacunes du processus d'institutionnalisation du culte musulman au niveau fédéral et régional, les communes ont été confrontées à la gestion de toute une série d'aspects concrets de la manifestation du culte musulman dans l'espace public. Notre travail vise à appréhender l'institutionnalisation de l'islam par le bas. Bien évidemment, l'incompétence proclamée de l'Etat en matière

[14] J. E. Gagnon, « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End », *Les Cahiers du Gres*, 3/1, 2002, p. 39.

[15] S. Nizard, « Sarcelles : construction des identités juives dans la cité », *in* F. Frégosi et J.-P. Willaime (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 229.

religieuse interdit toute ingérence de celui-ci dans les affaires des cultes et toute différenciation fondée sur la doctrine ou sur l'organisation interne des confessions religieuses. Mais ce principe n'exclut pas la possibilité pour les autorités publiques d'apprécier les retombées externes d'une religion, c'est-à-dire les comportements qui correspondent aux préceptes d'une religion mais qui intéressent la vie collective. Il s'agit ici plus précisément des comportements qui peuvent effectivement contribuer au développement des valeurs qui sont au fondement de l'ordre politique et de la vie sociale. Mais cette appréciation est nécessairement double : elle est transactionnelle. Ainsi, si les formes d'expression du religieux sont modelées en partie par le contexte de la société dans laquelle elles se développent, pour d'autres aspects de la pratique du culte, c'est la société d'accueil qui doit s'adapter. En ce qui concerne l'enracinement de l'islam au sein de la société belge, la collectivité doit partiellement modifier sa manière de fonctionner afin de prendre en compte les exigences et les revendications d'une partie des Belges de confession musulmane dans sa pratique religieuse. Ces modifications et les mesures qui en découlent constituent des formes de reconnaissance de l'existence de l'islam et des communautés musulmanes locales et ont des conséquences au niveau politique.

Le fait que l'échelon politique local soit devenu la principale scène d'expression et de régulation des formes de visibilité de l'islam implique des relations institutionnalisées entre les pouvoirs publics et les représentants de la communauté musulmane locale ainsi que des procédures institutionnelles et politiques mais aussi juridiques dont l'interprétation peut poser des problèmes particuliers en termes d'égalité et d'équité de traitement. Certaines de ces interactions sont conflictuelles mais d'autres sont passées du conflit ou de l'indifférence à des formes de transaction politique pacifiques et négociées. Ces transactions impliquent des mises en œuvre différenciées et laissent une marge de manœuvre considérable à l'initiative politique des bourgmestres ainsi qu'à l'émergence de nouveaux leaders communautaires. Face à des acteurs religieux confrontés de manière croissante à l'individualisation, l'atomisation et la diversification du croire, il est alors intéressant de se pencher sur l'institutionnalisation des rapports entre religieux et autorité politique et l'existence éventuelle de procédures particulières et d'une place privilégiée qui leur serait réservée dans le processus délibératif. Prendre en considération la concertation implique alors une nouvelle façon d'étudier la politique publique locale et ses acteurs en se centrant moins sur le conflit que sur le consensus. Classiquement, la sociologie des mouvements sociaux urbains privilégie les luttes urbaines, ce qui repose sur un présupposé théorique qui valorise le conflit frontal et dénonce toutes les formes de collaboration avec l'appareil d'Etat [16]. Or, la concertation est un nouveau mode d'élaboration de l'action publique au sens où elle permet de redéfinir l'exercice du pouvoir politique en permettant l'émergence de nouvelles procédures et de nouveaux instruments de l'action publique ainsi que de nouveaux acteurs. A l'inverse d'une démarche principalement centrée sur la manière dont les musulmans s'adaptent à leur environnement, notre approche s'inscrit

---

[16] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *in* M. Blanc, M. Mormont, J. Rémy et T. Storrie, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 271.

plutôt dans une démarche dialectique qui tend à essayer de comprendre comment les différents groupes musulmans interagissent avec leur environnement social et politique immédiat. La transaction n'implique alors pas uniquement des négociations stratégiques entre des acteurs rationnels ayant des intérêts clairement identifiés et des objectifs prédéterminés mais relève d'enjeux sous-jacents à la production de sens, de légitimité ainsi que des référentiels de l'action. Aussi nous intéressons-nous aux types et aux philosophies d'intervention en envisageant l'action publique locale comme un espace potentiel d'action collective et la concertation comme l'un des instruments de l'action publique.

A nos yeux, les phénomènes actuels de visibilisation de l'islam dans l'espace public diffèrent des précédents : les musulmans ont progressivement fait entrer certains éléments de leur identité dans la « corbeille des questions à négocier » [17] avec les instances politiques communales afin d'insérer l'islam comme facteur indissociable de leur implantation et de leur citoyenneté. La question de la régulation du religieux est donc une question éminemment politique. Il s'agit alors de « prendre au sérieux le religieux » [18], celui-ci étant bien trop souvent considéré sous l'angle des politiques d'intégration alors qu'il constitue un domaine d'intervention politique distinct qui peut avoir des conséquences propres et significatives [19]. Ceci signifie « prendre en compte la consistance des pratiques et de la théorie religieuse, sa puissance de mobilisation, mais également sa puissance intellectuelle. La religion et les théorisations religieuses construisent des visions du monde ; elles produisent du sens pour les individus et les groupes humains » [20]. Ainsi s'impose la nécessité de construire une problématique pouvant rendre compte à la fois de la fragmentation organisationnelle des islams et de la référence pratique à une totalité [21], pouvant, elle, émerger dans le cadre d'une action collective ayant pour dénominateur commun l'amélioration des conditions de la pratique du culte musulman ainsi que la légitimation de sa présence et de sa visibilisation au sein de l'espace public. Mais il faut également prendre au sérieux la dimension politique de la mobilisation collective [22]. Nous verrons alors qu'à partir de l'idée de transaction se développe un ensemble de raisonnements qui éclairent une dimension fondamentale de la coopération que la sociologie de l'action organisée ne traite guère : celle de la reconnaissance entre les acteurs [23]. La diversification ethno-religieuse opérée par les populations musulmanes au sein du tissu associatif créé

---

[17] F. Dassetto, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *in* A. Bastenier et F. Dassetto (éd.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 189.

[18] F. Dassetto, « Musulmanes et musulmans d'ici », *La Revue Nouvelle*, 9, 2007, p. 9.

[19] P. Statham, R. Koopmans, M. Giugni, F. Passy, « Resilient or Adaptable Islam ? Multiculturalism, Religion and Migrants' Claims-Making for Group Demands in Britain, the Netherlands and France », *Ethnicities*, 5/4, 2005, p. 432.

[20] F. Dassetto, « Musulmanes et musulmans d'ici », *op. cit.*, p. 9.

[21] F. Dassetto, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 84.

[22] E. Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, p. 103.

[23] A. Bourdin, « Transaction et action organisée », *in* L. Voyé (éd.), *Ville et transactions sociales*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 258.

dans le pays d'installation s'accompagne aussi de demandes de reconnaissance de certaines particularités de ces populations visant à être prises en compte et légitimées dans l'espace public. Il est particulièrement intéressant de voir comment la minorité musulmane développe une identité et un agenda politique commun qui transcendent ces différences afin d'avoir accès à un certain nombre de ressources comme l'agenda communal. Les pratiques de transaction politique au niveau communal offrent alors des opportunités aux groupes minoritaires. Notre perspective vise à montrer comment se construisent les pratiques municipales de gestion de la diversité en relation avec les dynamiques locales qui animent la société civile à l'échelle des communes ou des quartiers tout en se penchant sur les modifications que ces pratiques impulsent au niveau des relations internes au groupe minoritaire. En effet, les pratiques de régulation locale de l'islam font émerger au sein de la scène politique locale un nouvel acteur public : les représentants des mosquées. Leur action et leur mobilisation sont extraordinairement peu médiatisées, le débat public se focalisant généralement davantage sur le rôle et les discours des imams. Pourtant, le développement des instruments de concertation politique dans le cadre de la régulation de l'enracinement de l'islam sur le territoire communal place ces acteurs dans une situation de leadership et leur fournit des ressources et des opportunités politiques. La dynamique de visibilité d'une nouvelle génération de leaders islamiques se construit donc à partir d'une légitimité d'action enracinée dans l'espace local [24] et ayant peu d'écho au niveau national.

Loin des débats politico-médiatiques récurrents, nous entendons relever comment se construit un islam par le bas qui s'enracine dans des pratiques et des relations entre acteurs locaux. Notre méthode s'inscrit dans une démarche de sociologie politique de l'action publique qui privilégie une approche « où sont prises en compte à la fois les actions des institutions publiques et celles d'une pluralité d'acteurs, publics et privés, issus de la société civile comme de la sphère étatique, agissant conjointement, dans des interdépendances multiples (…) pour produire des formes de régulation des activités collectives » [25]. Dans ce cadre, ce sont non seulement certains objets traditionnels de la science politique (le pouvoir, les institutions, le personnel politique, etc.) que nous prenons en considération mais également et surtout les interactions qui les structurent. Il existe au sein de la « communauté musulmane » bruxelloise, une lutte menée par une nouvelle catégorie de leaders, les présidents de mosquées, qui prend appui sur des dimensions identitaires communes à référents islamiques transcendant les différents clivages structurant le tissu associatif musulman et visant à exprimer le déni de reconnaissance et de légitimité de la visibilité de l'islam. Cette protestation émerge au niveau local car l'action du pouvoir communal offre une structure d'opportunités politiques aux représentants de mosquées en termes d'accès à certaines ressources tant matérielles (infrastructure, financement, agenda) que symboliques (reconnaissance, représentativité, légitimité) en même temps qu'elle catégorise cette mobilisation politique, qu'elle influe sur celle-ci en l'obligeant à s'inscrire dans un registre limité (la

---

[24] J. Césari, « L'islam en Europe. L'incorporation d'une religion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 11 et 12.

[25] J. Commaille, « Sociologie de l'action publique », *in* L. Boussaguet, S. Jacquot et P. Ravinet (éd.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004, p. 413.

gestion de l'islam local) et qu'elle implique des transactions au niveau des référentiels de l'action (visibilité de l'islam/neutralité voire laïcité de l'espace public).

S'agissant de la régulation publique du culte musulman, la Région bruxelloise est un cas d'étude empirique stimulant. En effet, la capitale belge et européenne est une véritable entité multiculturelle : près de 26,9% de sa population ne détient pas la nationalité belge [26] et 160 000 personnes, soit 39% du total des musulmans du pays et près de 17% de la population bruxelloise totale, seraient des personnes de confession musulmane [27]. Mais seulement 6,7% de cette population est recensée comme « étrangère » et possède donc la nationalité d'un pays où l'islam est la religion officielle ou dominante [28], l'autre partie détenant la nationalité belge. C'est une évolution relativement récente mais majeure : de plus en plus de musulmans sont nés en Belgique et sont des Bruxellois. L'analyse de l'islam bruxellois doit donc se faire avec d'autres catégories d'analyse que celles de la logique migratoire. Par ailleurs, la question de la gestion de l'islam au sein de l'espace public a acquis également un nouvel intérêt pour la Région bruxelloise. En effet, depuis 2001 [29], la tutelle des cultes est régionalisée. De même, les décisions en matière de cimetières, de permis de bâtir et d'abattoirs halal sont prises au niveau local. Les communes et la Région bruxelloise ont ainsi des compétences directes sur la gestion de certaines questions relatives au culte musulman.

Parce qu'elle met en jeu la coexistence de populations différenciées sur un même territoire, la ville engage dans son principe même la question du politique. Elle « est ce milieu englobant où se juxtaposent et se combinent les divers aspects de l'activité sociale qui se déploient dans des lieux et des contextes d'interactions plus ou moins séparés. Elle représente, du même coup, un cadre d'observation particulièrement pertinent pour étudier les interférences et les compromis qui s'instaurent » [30]. Le fait est d'autant plus patent que la forte concentration des immigrés d'origine musulmane

---

[26] P. Delwit, A. Rea, « Introduction », *in* P. Delwit, A. Rea et M. Swyngedouw (éd.), *Bruxelles ville ouverte. Immigration et diversité culturelle au cœur de l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 9.

[27] U. Manco, M. Kanmaz, « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », *in* U. Manco (éd.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 86.

[28] La Région bruxelloise comptait, au 1er janvier 2002, 978 384 habitants dont 65 566 possédaient la nationalité d'un pays où l'islam est la religion officielle ou dominante (Algérie, Maroc, Pakistan, Tunisie, Turquie). *Population et ménages, population étrangère au 01/01/2002*, Institut national de statistique, Ministère des Affaires économiques, janvier 2003, 293 pages.

[29] Les accords de la Saint-Polycarpe et du Lambermont ont conduit à l'adoption de la loi spéciale du 13 juillet 2001 portant refinancement des Communautés et extension des compétences fiscales des Régions. L'objectif de la réforme était de réaliser une adaptation structurelle du financement des Communautés flamande et française. Cette réforme institutionnelle a également élargi les compétences des Régions, notamment en ce qui concerne la tutelle des cultes. P. Delwit, B. Hellings, « La nouvelle réforme de l'Etat : processus, contenu, méthode », *Administration publique. Revue du droit public et des sciences administratives*, 2002, 2-3-4, p. 99-106.

[30] Y. Grafmeyer, *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan, 1994, p. 14 et 18.

à Bruxelles a été au fondement de certaines attitudes et discours xénophobes durant les années quatre-vingt.

En Région bruxelloise, l'identification d'espaces géographiques « maghrébins » ou « turcs » et plus généralement « musulmans » est maintenant relativement ancienne. La faible mobilité interne propre à Bruxelles a rapidement fait en sorte qu'il est devenu aisé d'identifier des quartiers types permettant de se procurer des objets (matériels ou alimentaires) considérés comme typiques. Songeons à la rue de Brabant, aux quartiers de la Petite Anatolie ou de la chaussée de Gand, qui sont connus en ce sens autant par les personnes d'origine immigrée que par les Bruxellois « de souche ». En ce sens, nous avons identifié trois communes, Molenbeek, Saint-Josse et Schaerbeek, particulièrement concernées par l'existence et la visibilisation de ces quartiers et par conséquent par celles des populations et des pratiques y afférant.

Avec environ 23 000 habitants, Saint-Josse est la plus petite commune de la Région bruxelloise. A la fin des années 1990, la commune compte le plus haut taux de présence de population non belge [31]. On y recense aujourd'hui trois mosquées de taille moyenne : deux marocaines ou arabophones et une turque. Notre deuxième commune d'investigation, Molenbeek, peut être considérée comme une commune de taille moyenne (environ 80 000 habitants) et compte, selon nos propres estimations, plus d'une quinzaine de mosquées et d'associations musulmanes. Proportionnellement il y a presque autant de Marocains et de personnes d'origine marocaine à Saint-Josse ou à Schaerbeek qu'à Molenbeek, mais cette dernière a été marquée par cette présence marocaine (à tout le moins jusqu'à la fin des années 1980) alors que dans les deux autres communes, l'entreprenariat turc a davantage façonné le paysage urbain [32]. Schaerbeek, quant à elle, est l'une des plus grandes communes de la région et compte approximativement 110 000 habitants. Au-delà de l'importante population étrangère et immigrée de la commune, celle-ci mérite une attention spécifique eu égard à son évolution politique. De 1970 à 1989, la vie politique de la commune est en effet marquée par un discours public (tracts, presse communale, affiches électorales, etc.) mais également par des décisions (refus d'inscription au registre communal, guichets linguistiques, etc.) xénophobes dirigées contre les immigrés de manière générale et les musulmans de manière particulière. Ces orientations politiques sont mises en œuvre sous la houlette de Roger Nols, bourgmestre de la commune durant cette période, député FDF (Front démocratique des francophones) puis indépendant élu sur la liste du PRL (Parti réformateur libéral) [33]. Cette configuration politique ne se dissipa que très progressivement.

Selon nos estimations, le nombre de personnes ayant la nationalité d'un pays où la religion musulmane est dominante (Turquie, Tunisie, Pakistan, Maroc, Egypte) est

---

[31] F. DASSETTO, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, Louvain-La-Neuve, Academia, 1991, p. 8.

[32] Ch. KESTELOOT, « L'immigration à Molenbeek », entretien par Yannik van Praag, *Les Cahiers de la Fonderie*, 33, 2005, p. 53.

[33] P. DELWIT, *La vie politique en Belgique de 1830 à nos jours*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009, p. 226-227.

de 11 à 12% pour Schaerbeek et Molenbeek, et de 17% pour Saint-Josse [34]. Dans la mesure où il faut ajouter à ces chiffres les musulmans ayant obtenu la nationalité belge, les pourcentages sont très probablement bien plus élevés. Le nombre de musulmans vivant à Schaerbeek est ainsi estimé en 2002 à 30 000 personnes, soit 29% de la population de la commune [35].

Prendre en considération le local dans la gestion publique du culte musulman permet alors de rendre compte de la diversité des types de régulation publique du religieux qui peuvent cohabiter sur un même territoire mais également de connaître la réappropriation des normes par les acteurs concernés, comme les administrations et les pouvoirs publics locaux par exemple, et leur application effective [36] ainsi que les différences d'interprétation qui peuvent en découler. Ceci signifie qu'alors qu'il a longtemps été considéré comme le symbole du conservatisme social [37], le local est redevenu le lieu privilégié de l'action publique. Il a été réinvesti comme objet d'étude par la science politique et la sociologie politique en particulier. Cependant, les études consacrées à la régulation locale de l'islam par le bas restent très minoritaires dans la somme des travaux dédiés à l'islam européen.

Le premier chapitre aborde le concept multidimensionnel d'espace public en puisant dans des traditions de recherche différentes. Le point de départ de notre réflexion est la définition du concept proposée par Jürgen Habermas en philosophie politique. Nous présentons trois ordres de critiques qui nous permettent d'aboutir *in fine* à une conceptualisation différenciée de la notion d'espace public afin de le constituer en cadre analytique qui nous sert de fil conducteur tout au long de cet ouvrage. Dans ce chapitre, nous explorerons également la question des opportunités politiques disponibles pour la mobilisation politique et l'émergence d'une action collective. Plus précisément, nous essayons de montrer comment les institutions et, plus généralement, l'action politique menée par les élus peuvent influencer le cadre cognitif et discursif de la *voice* ou prise de parole des populations musulmanes locales. Enfin, nous abordons le cadre conceptuel des théories de la reconnaissance et envisageons comment le néo-institutionnalisme peut être combiné avec les dimensions culturelles et identitaires de la mobilisation politique.

Dans le deuxième chapitre, nous explorons la visibilité locale des « quartiers musulmans », la dynamique identitaire qui en découle ainsi que le rôle de la mosquée en tant qu'acteur social et politique sur la scène publique locale. Dans ce chapitre, nous épinglons l'importance de la mosquée en tant qu'objet de l'espace public local. Nous y examinons les difficultés d'ordre administratif, institutionnel et politique

---

[34] Turquie, Maroc, Tunisie, Algérie, Pakistan. Source : *Populations et ménages, Population étrangère au 1.1.2003*, Bruxelles, Institut National de Statistique, 2003.

[35] U. Manco, M. Kanmaz, « De la pathologie au traitement, La gestion municipale de l'islam et des musulmans de Belgique », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 82.

[36] F. Frégosi, « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », *in* F. Frégosi et J.-P. Willaime (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 14.

[37] A. Mabileau, « Présentation », *in* A. Mabileau (éd.), *A la recherche du local*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 10.

qu'a connues et que connaît encore l'installation des mosquées dans l'espace urbain bruxellois.

Le troisième chapitre envisage, plus précisément, la gestion et la négociation ayant trait aux manifestations publiques du culte musulman dans l'espace politique. Ce chapitre aborde l'historicité et l'actualité des plateformes de concertation entre les autorités politiques communales et les représentants de mosquées bruxelloises dans nos trois communes d'observation. Nous appréhendons aussi le rôle ou l'influence des élus d'« origine musulmane » dans le contexte précis de la gestion locale de la visibilité de l'islam. Le quatrième chapitre est consacré à ces mêmes concertations en les considérant sous l'angle des outils de la démocratie participative locale et de la tension induite par celle-ci entre représentation et participation. En partant des points de vue des acteurs locaux, ce chapitre traite des fonctions, des effets et des limites de ces concertations. Nous y analysons les trois dimensions du déni de reconnaissance exprimé par les représentants de mosquées ainsi que la manière dont les concertations en tant que transactions politiques avec le pouvoir communal comblent en partie ce déni, en leur permettant d'être reconnus dans le cadre de l'interaction.

Enfin, la conclusion reprend et précise les principaux enseignements théoriques et empiriques de cette recherche.

CHAPITRE I

Espace public, transaction et reconnaissance

Le concept d'espace public

Didier et Eric Fassin ont raison d'écrire que « les questions de société n'existent jamais hors de la société. Elles se posent toujours par rapport à un état donné de l'espace public » [1]. Le contenu du concept d'espace public est pourtant rarement spécifié. En effet, « l'approche en termes d'espace public a connu et connaît un succès certain, en raison notamment de sa force descriptive, de sa complétude et de sa richesse heuristique » [2]. Mais le terme d'espace public est alors bien plus un mot générique qu'une notion scientifique [3]. Pour Loïc Blondiaux, la notion d'espace public fait partie des métaphores-écrans dont il faut interroger l'omniprésence dans les discours relatifs à la démocratie et dont la fréquence d'utilisation culmine dans « l'exaltation délirante des agoras électroniques » [4].

Au plan local, la notion d'espace public renvoie à plusieurs éléments constitutifs de sa définition : aux divers chantiers en cours, aux contrats de quartiers, aux espaces verts, à la mobilité, aux enquêtes publiques et aux commissions de concertation ainsi

---

[1] D. Fassin, E. Fassin, « A l'ombre des émeutes », *in* D. Fassin et E. Fassin (éd.), *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 5.

[2] F. Foret, « Introduction », *in* F. Foret (éd.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, *op. cit.*, p. 13.

[3] Y. Sintomer, « L'espace public européen : les ambivalences d'une notion », *in* A. Mercier (éd.), *Vers un espace public européen ? Recherches sur l'Europe en construction*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 179.

[4] L. Blondiaux, « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, puf, 1999, p. 384.

qu'à la propreté et à l'hygiène. Partant, comment définir cette notion qui est aujourd'hui « tant invoquée en vain qu'elle en devient galvaudée » [5] ? L'ambition de ce chapitre vise donc à prendre à bras le corps les problèmes de définition ainsi que les désaccords éventuels, qui constituent les moteurs du débat et de la recherche [6], et entend donner, en croisant les résultats de traditions de recherche différentes, un contenu conceptuel pragmatique à la notion d'espace public. Nous n'ambitionnons pas de décliner une nouvelle théorisation politique de la notion générique d'espace public mais plutôt d'en constituer un cadre d'analyse en vue de son utilisation empirique d'un point de vue microsociologique dans les prochains chapitres. Pour ce faire, il faut prendre en considération les apports théoriques de traditions de recherches différentes (la philosophie politique, la sociologie urbaine, etc.) et ne pas les considérer comme contradictoires mais bien comme complémentaires.

La théorie politique de Jürgen Habermas

L'auteur de référence de la notion d'espace public est le philosophe allemand Jürgen Habermas. En la matière, son œuvre pionnière est publiée à la fin des années 1970. Jürgen Habermas s'efforce d'y traduire d'un point de vue sociologique et philosophique les principes de la philosophie kantienne en les associant au diagnostic de la Théorie critique de l'Ecole de Francfort [7]. Habermas attribue la qualité de « publique » à « certaines manifestations lorsqu'au contraire de cercles fermés elles sont accessibles à tous – de même que nous parlons de places publiques ou de maisons publiques (maisons de tolérance). Mais dire ne serait-ce que « bâtiments publics » signifie plus que le simple fait qu'ils soient accessibles à tous ; ils ne sont pas même tenus d'être obligatoirement à la disposition d'un commerce public : ils abritent simplement certaines institutions d'Etat et, dans cette mesure-là, sont dits publics. L'Etat est le pouvoir « public ». Il doit cet attribut à la tâche qu'il assume : se préoccuper de l'intérêt général, public de tous les citoyens – mais le mot revêt une autre signification lorsqu'on parle par exemple d'une réception publique ; en de semblables occasions, c'est un certain pouvoir de représentation qui se déploie, et dans le caractère public de celle-ci il entre une part de reconnaissance publique » [8]. Jürgen Habermas considère que les notions de « public » et de « privé », transmises tout au long du Moyen Age, n'ont retrouvé d'application effective dans la pratique du droit qu'avec l'apparition de l'Etat moderne et de cette sphère qui lui fait face : la société civile. L'un des changements historiques clés est de la sorte la différenciation croissante de la société et particulièrement la séparation de l'autorité politique de la

[5] L. Blondiaux, G. Marcou, F. Rangeon, « La démocratie locale : mythe et réalités », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, *op. cit.*, p. 10.

[6] Y. Sintomer, *op. cit.*, p. 180.

[7] O. Voirol, « L'espace public et les luttes pour la reconnaissance : de Habermas à Honneth », *in* C. Barril, M. Carrel, J.-C. Guerrero et A. Marquez (éd.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 117.

[8] J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978, p. 13 et 14.

sphère de la vie quotidienne et domestique [9]. Pour Jürgen Habermas, c'est au moment où la société se détache de l'Etat que sphère privée et sphère publique se scindent en un sens spécifiquement moderne. Ceci est commun à la conception moderne de la citoyenneté qui présuppose une frontière imaginaire, cependant ni rigide ni véritablement réaliste, entre la *polis* et l'*oikos*, entre l'espace de la vie politique et l'espace matériel de la vie domestique et du foyer [10].

La définition de l'espace public de Jürgen Habermas privilégie certaines dimensions de l'espace public – le pouvoir politique, la médiatisation des intérêts, etc. – au détriment d'autres – la représentation, la reconnaissance, etc.

Espace et identité

Cette approche renvoie principalement le public aux institutions et notamment à l'Etat. La conception de Jürgen Habermas de l'espace public est donc essentiellement politique : « l'espace public se limite au pouvoir » [11]. Plus précisément, l'espace public est défini comme une suite d'institutions et d'activités, ayant pour fonction de médiatiser les relations entre l'Etat et la société et de contrer l'absolutisme étatique [12]. Dans ce cadre, c'est dans l'espace public que se forment et s'expriment librement les opinions établies sur la base de la raison et de l'intérêt général. L'espace public est un forum d'où les personnes privées rassemblées en un public s'apprêtent à contraindre le pouvoir de se justifier face à une opinion publique [13]. Il s'agit donc de l'espace de la politique où s'établissent les principes et les conditions selon lesquelles une norme devient raisonnable et légitime pour l'ensemble des personnes qui y vivent, l'unité sociale provenant de l'activité quotidienne, de l'agir communicationnel [14]. Cette conception de l'espace public a l'avantage de prendre en considération les rapports de force qui émergent au sein de l'espace public puisque « c'est désormais au sein de la sphère publique où elle (la raison, ndlr) a pénétré que se développe la concurrence d'intérêts privés représentés par des organisations » [15]. Mais cette sphère publique est composée de sujets rationnels travaillant ensemble au nom du bien commun [16]. Et c'est là que le bât blesse : si la conception habermasienne de l'espace public informe bien sur le fait que celui-ci est le lieu où se forment et s'expriment les intérêts, les groupes sociaux en lutte pour la définition de ces intérêts y sont dénués d'identité. La définition

---

[9] J. M. Roberts, N. Crossley, « Introduction », *in* J. M. Roberts et N. Crossley (éd.), *After Habermas* : *New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 2.

[10] L. Fenton, « Citizenship in Private Space », *Space and Culture*, 8/2, 2005, p. 180.

[11] J. Habermas, *op. cit.*, p. 41.

[12] E. Le Texier, « Minorités et espace public dans la ville, le « Chicano Park » à San Diego (Californie) », *Les Cahiers du cedem*, 2005, en ligne http: //www.cedem.ulg.ac.be/m/cdc/4.pdf, p. 3.

[13] J. Habermas, *op. cit.*, p. 36.

[14] V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes, J. Lolive, « L'espace public ou l'incontournable spatialité de la politique », *in* V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes et J. Lolive (éd.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, *op. cit.*, p. 11.

[15] J. Habermas, *op. cit.*, p. 187.

[16] L. Fenton, *op. cit.*, p. 181.

proposée par Habermas constitue ainsi une utopie métaphorique : les identités des groupes sociaux sont « flottantes », sans matérialisation objective dans l'espace, les citoyens apparaissant comme des êtres politiques purement abstraits. Ainsi défini, l'espace public laisse derrière lui de nombreux groupes sociaux porteurs de cultures et de revendications différentes pour ne prendre en compte que les interactions des groupes dominants et devenir un espace politique autonome, dépossédé d'une partie de ses valeurs identitaires [17]. En ce sens, cette conception constitue une catégorie philosophique, une fiction politique éloignée des faits [18]. Et c'est cette vision idéaliste qui mène Habermas à juger de manière extrêmement négative la place de plus en plus importante occupée par les groupes d'intérêts représentant des intérêts sectoriels au sein de la structure étatique et, par conséquent, de la délibération publique. Jürgen Habermas avait déjà popularisé dès le début des années soixante le thème de la perméabilité des frontières privé/public et de la contamination de l'espace public par des intérêts et pratiques privés au détriment de la détermination de l'intérêt général.

Jürgen Habermas est profondément marqué par la conception normative des Lumières concernant les identités sociales, qui veut que les acteurs sociaux laissent au vestiaire, en entrant dans l'espace public, leurs statuts et leurs caractéristiques sociales pour ne se prévaloir que du seul poids de leurs arguments. Cette argumentation est en phase avec l'idéal universaliste de la démocratie représentative selon lequel le citoyen-élu ne représente aucun intérêt ou groupe particulier. De nombreux travaux d'historiens reprochent donc à Jürgen Habermas une certaine idéalisation d'un âge d'or de l'espace public [19]. Les personnes privées qui n'exercent aucune fonction officielle se trouveraient exclues de la participation au pouvoir public. Pourtant, comme le souligne Olivier Voirol, « l'observation la plus élémentaire d'une situation de communication met en évidence l'inégale participation à la délibération, le déséquilibre dans l'expression des points de vue, les processus d'imposition d'opinions, le refus de l'accès à l'espace de discussion, la domination langagière ou encore l'inégale possession des ressources symboliques indispensables à l'argumentation publique » [20]. Dans sa construction, l'espace public des Lumières est donc fortement discriminatoire (réservé à une élite de propriétaires), sexué (l'espace public a été construit, en partie, sur la relégation des femmes dans la sphère privée) et largement conflictuel [21].

Ensuite, si l'espace public moderne de Jürgen Habermas s'objective à travers une administration et une armée permanentes, son essence est essentiellement immatérielle. Par conséquent, l'espace à proprement parler y est une pure abstraction et, d'un point de vue spatial, c'est le vide « sidéral » [22]. L'espace urbain est contingent, il n'a pas de

---

[17] A. HUMBERT-DROZE SWEZEY, « Espace public européen et politiques culturelles européennes : du lien social au lien socioculturel », *in* A. MERCIER (éd.), *Vers un espace public européen ? Recherches sur l'Europe en construction*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 107.

[18] O. VOIROL, *op. cit.*, p. 119.

[19] E. DACHEUX, *Vaincre l'indifférence : les associations dans l'espace public européen*, Paris, CNRS Editions, 2000, p. 98.

[20] O. VOIROL, *op. cit.*, p. 125.

[21] E. DACHEUX, *op. cit.*, p. 99 et 100.

[22] J.-Y. TOUSSAINT, M. ZIMMERMANN, « L'espace public et l'espace du public, Politique et aménagement », *in* J.-Y. TOUSSAINT et M. ZIMMERMANN (éd.), *User, observer, programmer et*

statut. Il n'existe pas en tant que tel, il n'a pas de matérialité propre. Or, l'espace public politique ne saurait être purement symbolique et communicationnel. Pour fonder une communauté politique, il doit s'enraciner dans un territoire [23], s'incarner dans un espace. En effet, les relations humaines, y compris les délibérations publiques, sont spatialisées : elles s'exercent entre des individus que l'on peut localiser en un point défini de l'espace, le lieu [24]. Les tensions inhérentes aux transformations sociales sont donc matérialisées dans le territoire [25]. Jürgen Habermas tend à « oublier » que l'espace physique, concret et matériel participe de la constitution de l'espace public en tant qu'espace de débats et de mise en visibilité des phénomènes sociaux. Or, c'est en envisageant sa spatialité et sa matérialité que l'on confère à l'espace public toute son épaisseur [26]. Nombre de définitions de l'espace public, se situant dans la lignée des travaux de Jürgen Habermas, ont continué à ne prendre en considération que cette dimension politique de l'espace public. Ces travaux invoquent alors l'espace public sans faire référence à ses composantes concrètes et matérielles, de sorte que la multidimensionnalité de l'espace ainsi évoqué est complètement diluée au détriment de ses dimensions les plus concrètes dans le fonctionnement de la politique [27].

Ainsi, garder à l'esprit que l'espace public est *à la fois* un espace politique et un espace physique concret [28] permet de considérer que les interactions symboliques engagées par les luttes sociales se situent à l'intersection des deux espaces. L'espace ainsi conçu maintient le rapport entre la disposition physique des choses et les pratiques sociales et politiques qui lui sont associées [29]. L'espace public est alors « avant tout le lieu où les discours sur les problèmes quotidiens et sur les solutions à apporter sont dirigés vers l'extérieur » [30], à savoir vers les élus et le monde politique. Pour ceux qui n'ont pas ou peu accès à la sphère électorale et médiatique du fait du manque de ressources matérielles et politiques et d'une participation limitée, l'espace public incarne le dernier espace de fonctionnement démocratique accessible, formant une estrade où peuvent se faire entendre les voix des « sans-voix » et où s'élaborent des discours d'opposition face à des situations ressenties comme injustes ou discriminantes [31]. L'espace public est ainsi le siège ou le tremplin des luttes sociales et des actions et revendications politiques. Les notions d'espace et de pouvoir sont

fabriquer l'espace public, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, 2001, p. 85.

[23] E. Dacheux, *op. cit.*, p. 119.

[24] F. Schaeffer, « Ici et là-bas : le champ des possibles », *in* L. Joyeux (éd.), *Quand l'altérité se fait en-jeux,* Paris, L'Harmattan, 2002, p. 237.

[25] I. E. de Castro, « Espaces publics : entre publicité et politique », *in* V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes et J. Lolive (éd.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, *op. cit.*, p. 87.

[26] V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes, J. Lolive, *op. cit.*, p. 16.

[27] *Ibid.*, p. 9.

[28] Il n'entre évidemment pas dans notre propos de dénier à l'espace rural toute qualité d'espace public. Nous utilisons l'expression « espace public urbain » par commodité pour notre analyse et pour notre cas d'étude, à savoir la région bruxelloise.

[29] V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes, J. Lolive, *op. cit.*, p. 10.

[30] E. Le Texier, *op. cit.*, p. 5.

[31] *Ibid.*

donc inextricablement liées : le pouvoir nécessite une aire géographique d'application et de légitimité alors que c'est dans l'espace, « champ des possibles » que s'expriment conjointement des déterminismes physiques et morphologiques [32] ainsi que des attitudes politiques et des stratégies d'appropriation de la part des groupes sociaux [33]. C'est en tant que pôle référentiel signifiant pour un groupe que le quartier, par exemple, devient une ressource identitaire, producteur de sens [34]. Par ailleurs, contrôler le territoire et se l'approprier n'est pas uniquement un fait culturel ou symbolique mais constitue également un élément concret et matériel de domination et de pouvoir [35].

C'est par l'espace et dans l'espace que les catégories sociales se trouvent structurées et légitimées [36]. Le déni d'enracinement social de la thèse de l'espace public est une forme de refoulement des couches populaires aux codes sociaux précisément « marqués » par rapport à cet espace supposé « neutre » [37]. Et si Jürgen Habermas a tant de mal à percevoir et à retenir dans son analyse la dimension identitaire de l'espace public c'est parce qu'il l'oppose de manière systématique à l'espace privé où sont inexorablement renvoyées les caractéristiques identitaires et leurs visibilités, accréditant la thèse de citoyens « identitairement neutres ». La constitution et l'évolution de l'espace public ont toujours possédé des logiques autant inclusives qu'exclusives, certains groupes ou catégories sociales voyant leurs revendications délégitimées comme ne faisant pas partie de la construction de l'intérêt général mais comme appartenant irrémédiablement à la sphère privée. Certains phénomènes sociaux sont alors caractérisés de « publics » pour marquer leur lien avec la collectivité sociale et politique alors qu'au contraire, d'autres sont considérés comme « privés » pour marquer leur caractère individuel et particulier et manifester ainsi leur non-accointance avec les affaires publiques[38]. Cette conception ne permet pas de rendre compte du soubassement identitaire des luttes sociales et rend peu intelligibles certaines revendications sociales et politiques contemporaines comme les demandes de visibilisation des groupes religieux minoritaires [39]. L'espace public est ainsi un espace social de réseaux et d'identités créés au fur et à mesure que les individus et les groupes interagissent [40].

---

[32] L. Joyeux, « L'espace urbain et les enjeux de la différenciation : ethnicité et grand ensemble », *in* L. Joyeux (éd.), *Quand l'altérité se fait en-jeux, op. cit.*, p. 153.

[33] Y. Grafmeyer, *op. cit.*, p. 24.

[34] L. Joyeux, *op. cit.*, p. 198 et 200.

[35] S. Allievi, « How the Immigrants has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, 2005, p. 151.

[36] L. Joyeux, *op. cit.*, p. 153.

[37] Y. Sintomer, *op. cit.*, p. 185.

[38] M. Kerrou, « Introduction », *in* M. Kerrou (éd.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 25.

[39] M. Gauchet, « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique », *in* T. Ferenczi (éd.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Editions Complexe, 2003, p. 57.

[40] B. Metcalf, « Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities », *in* B. Metcalf (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996, en ligne http: //ark.cdlib.org/ark: /13030/ft2s2004p0/, p. 2.

Qui plus est, des recherches récentes, faisant écho à la judiciarisation et à la procédurisation de la vie intime mettent en doute la distinction tenue pour rigide et imperméable entre les deux sphères de la vie sociale. L'opposition entre deux espaces régis par des codes de comportements différents ne possède, par conséquent, aucune pertinence analytique ramenée au niveau des acteurs sociaux [41]. L'espace public ne doit donc pas continuer à être pensé en opposition au privé, selon un système binaire où l'espace public serait constitué par tout ce qui n'est pas privé [42]. Il importe plutôt de penser les limites et les frontières ainsi que les passages et les jonctions voire les interférences et les interpénétrations entre le public et le privé, toujours conçus comme des idéaux-types mais permettant de la sorte de mieux appréhender et analyser la réalité sociale [43]. Penser alors un « espace public hétérogène » implique deux principes politiques simultanés : d'abord, qu'aucun individu, aucune action ou aucun aspect de la vie d'une personne ne soit relégué de force dans l'espace privé et ensuite, qu'aucune institution ou pratique sociale ne soit *a priori* exclue de la possibilité d'être l'objet d'expression et de discussion publiques [44]. Cette conception de l'espace public ne nie donc pas en tant que telle la distinction public/privé mais la division sociale (et politique) qui en découle.

Plus justement il est vrai, Jürgen Habermas parle de « sphère publique » et non d'« espace public », accentuant davantage l'importance qu'il accorde au politique dans sa conceptualisation. Et effectivement, la traduction du terme habermasien « *offentlichkeit* » (« principe de publicité ») par « espace public » lui a sans nul doute donné une connotation spatiale qu'il n'avait pas au départ [45]. Cependant, l'utilisation de l'expression « sphère publique » en lieu et place d'« espace public » prend tout autant en considération sa dimension spatiale.

Usage et représentation

En surdéterminant la dimension politique de l'espace public, Jürgen Habermas ne parvient pas non plus à rendre compte de la diversité des usages que permet l'espace public, de ses modes d'appropriation et surtout de ses potentialités de représentation sociale.

En réalité, les changements dans les pratiques sociales qui apparaissent avec l'avènement de la société de loisirs placent la question des espaces publics au centre des réflexions sur le développement urbain [46]. La mutation de la question sociale en

---

[41] F. Navez-Bouchanine, « De l'espace fragmenté comme ressource », *in* L. Voyé (éd.), *Ville et transactions sociales. Hommage au professeur Jean Rémy*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 25.

[42] V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes, J. Lolive, *op. cit.*, p. 11.

[43] M. Kerrou, *op. cit.*, p. 26.

[44] I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 120.

[45] C. Barril, M. Carrel, J.-C. Guerrero, A. Marquez, « Introduction », *in* C. Barril, M. Carrel, J.-C. Guerrero et A. Marquez (éd.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 11.

[46] M. Zepf, « Les paradigmes de l'espace public », *in* J.-Y.- Toussaint et M. Zimmermann (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 63.

« question urbaine » engendre une réflexion sur l'aménagement de l'urbain, c'est-à-dire sur l'urbanisme et la dynamique spatiale des problèmes sociaux [47]. Certains travaux de recherche se centrent alors sur l'aménagement de l'urbain, ses accès et, surtout, ses modes d'utilisation. Ils mettent en évidence que l'espace public n'a de sens que relativement aux usages qu'il permet d'effectuer, à travers un ensemble de pratiques sociales et politiques [48]. Ainsi, cette dimension plus « urbanistique » de l'espace public relève que de plus en plus d'espaces publics deviennent stratégiques pour la mise en scène de l'urbain et que leur usage est objet d'appropriations [49] porteuses de sens [50]. Dans le même temps, la transformation des structures spatiales accompagne celle des structures mentales et des structures sociales [51]. L'espace public apparaît donc ici pleinement comme un lieu d'expression et de signification par lesquelles s'établissent les repérages sociaux [52], un lieu de confrontation symbolique et d'exhibition [53].

La notion d'espace public implique donc bien un rapport à l'espace physique [54], ouvert à tous et n'appartenant *a priori* à personne [55].

La place de la culture et du religieux dans l'espace public

Dans la conception habermasienne de l'espace public, les identités des groupes sont soit absentes soit reléguées à l'espace privé. En ce sens, « le répertoire intellectuel des théories de la sphère publique, ne confère aux identités culturelles qu'un statut mineur et instrumental » [56]. Pourtant, l'espace public constitue un ensemble de repères socioculturels signifiant et structurant pour ces groupes [57]. Cette dimension socioculturelle lui procure les attributs d'un espace de cohésion, d'identité sociale et

---

[47] V. Berdoulay, O. Soubeyran, *L'écologie urbaine et l'urbanisme. Aux fondements des enjeux actuels*, Paris, La Découverte, 2002, p. 85.

[48] J.-Y. Toussaint, M. Zimmermann, « L'espace public en débat », *in* J.-Y. Toussaint et M. Zimmermann (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 269.

[49] A. Hammouche, « Visibilité sociale et appropriation des espaces », *in* J.-Y. Toussaint et M. Zimmermann (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 118.

[50] N. Hossard, M. Jarvin, « Introduction », *in* N. Hossard et M. Jarvin (éd.), *« C'est ma ville ! ». De l'appropriation et du détournement de l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 23.

[51] B. Voisin, « Espaces publics, espaces de ville, espaces de vie », *in* J.-Y. Toussaint et M. Zimmermann (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 46.

[52] J. Grané, « L'expérience de l'observation en bureau d'études », *in* J.-Y. Toussaint et M. Zimmermann (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 140.

[53] *Ibid.*, p. 144.

[54] J. E. Gagnon, *op. cit.*, p. 41.

[55] N. Hossard, M. Jarvin, *op. cit.*, p. 21.

[56] F. Foret, Ph. Schlesinger, « Le religieux dans la légitimation de l'Union européenne », *in* F. Foret (éd.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, *op. cit.*, p. 230.

[57] L. Joyeux, *op. cit.*, p. 200.

de culture [58]. Par conséquent, il est le moteur d'identifications de type territorial et identitaire : il est le lieu d'expression d'un attachement émotionnel et culturel, formateur d'une histoire et d'une mémoire collectives [59]. Tout comme les comportements et les attitudes, une multitude d'interactions et de relations y sont possibles, en ce compris dans les « non-lieux » liés à la surmodernité [60]. Aucun espace public n'est donc culturellement « neutre ». En tant qu'espace habité, il est spécifiquement orienté selon la culture de référence [61]. A ce titre, l'espace urbain est l'expression des cultures qui l'ont produit [62]. Les principes qui l'ont fondé modifient aussi les comportements selon la participation des groupes sociaux qui peuvent se mobiliser afin de les étendre [63]. Ce faisant, il renvoie ainsi à l'idée de communauté politique où le lien social ne se noue pas seulement dans des solidarités primaires endogènes à un groupe culturel mais se construit également dans des solidarités secondaires entre groupes culturels différents.

Pour ce qui a trait à la place du religieux minoritaire au sein de l'espace public, la conception habermasienne est muette quant à l'existence des frontières symboliques résultant de l'identité dominante et présentes en son sein. Or, les dimensions imaginaires et affectives des sentiments collectifs ne sont pas sans liens avec des cultures religieuses particulières [64]. La constitution de l'espace public est, par conséquent, intrinsèquement liée aux spécificités historiques, culturelles et religieuses de la société nationale. Et on découvre continuellement la richesse préservée des symboles et du patrimoine de ces traditions, notamment culturelles et religieuses, héritées. Il existe des « rémanences » du sacré au sein même d'un espace urbain réputé laïc, pouvant servir d'utilisations fonctionnelles [65] et de codes symboliques. Comme l'écrit Danièle Hervieu-Léger, « les règles concrètes de la civilité (…) ont pris corps dans des contextes historico-religieux qui continuent de les orienter. Non pas parce que les institutions religieuses y gardent une capacité normative effective (…) mais parce que les structures symboliques qu'elles ont modelées conservent, par-delà la déperdition

---

[58] M. Ghomari, « L'espace public entre univocité et contradictions dans la ville arabo-islamique », *in* V. Berdoulay, P. C. da Costa Gomes et J. Lolive (éd.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, *op. cit.*, 2004, p. 129.

[59] E. Le Texier, *op. cit.*, p. 6.

[60] Voir à ce sujet la thèse développée par Marc Augé : M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, 149 p.

[61] P. R. Baduel, « Habitat traditionnel et polarités structurales dans l'aire arabo-musulmane », *in* R. Baduel (éd.), *Habitat, Etat, société au Maghreb*, Paris, Editions du cnrs, 1988, p. 234.

[62] Y. Fijalkow, *Sociologie de la ville*, Paris, La Découverte, 2002, p. 11.

[63] T. Modood, « Multiculturalism or Britishness : a false debate », *Connections*, 5, 2004, en ligne http: //www.cre.gov.uk/publs/connections/articles/04wi_falsedebate.html, p. 8.

[64] J.-P. Willaime, « Les religions et l'unification européenne », *in* G. Davie et D. Hervieu-Léger (éd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 292.

[65] J.-B. Racine, « La géographie culturelle à la rencontre du religieux et de l'urbain », *in* L. Voyé (éd.), *Ville et transactions sociales. Hommage au professeur Jean Rémy*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 163 et 175.

des croyances officielles et l'affaissement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle » [66].

Le fait est que l'espace public est issu d'une interaction historique particulière entre un Etat en construction et une Eglise dominante ayant abouti à un compromis quant à leurs relations et sphères d'influences réciproques. Cette identité dominante (ainsi que les éléments religieux qui lui sont inhérents) sont inscrits dans l'*espace* de l'espace public, matériellement (les bâtiments religieux comme les Eglises ou les Temples, par exemple) et symboliquement (l'écrasante majorité des jours fériés du calendrier, par exemple). Ces spécificités historiques, culturelles et religieuses donnent corps à une représentation de l'identité collective dominante, perçue comme étant légitime et plus ou moins homogène.

En résumé, nous pouvons appréhender la notion d'espace public selon trois caractéristiques principales. Il s'agit, d'abord, d'un espace de *rapports de force* dans lequel se forment les concertations et les négociations qui font qu'il est constamment en cours d'*élaboration*. Enfin, il est le lieu d'expression et donc de *représentation* de ces évolutions. L'espace public peut donc être approché comme la traduction ou le symptôme (représentation) de forces qui recomposent (rapport de force) constamment (caractère évolutif) la scène politique et urbaine. La théorie de l'espace public reste donc une ressource conceptuelle critique importante qui nécessite d'être reconstruite plutôt qu'abandonnée [67].

Espace public et théories de la transaction sociale

Les recherches en sociologie urbaine ont notamment eu comme objectif de montrer que l'espace public recouvre une dimension sociale : il est le lieu de l'échange entre les acteurs sociaux [68]. Dans sa forme urbaine et politique, l'espace public doit donc s'appréhender comme un espace social où se tisse le « lien social » [69]. Par conséquent, « public » n'est pas seulement synonyme d'étatique, l'espace public ne se réduisant pas au champ de la régulation politique et étatique mais étant également constitué par le champ des interactions des multiples groupes composant la société civile [70]. L'espace public peut alors être appréhendé comme le « médiateur d'un monde commun » [71], à savoir le lieu à la fois symbolique et concret dans lequel émergent, se gèrent et se négocient les contradictions des rapports sociaux. Il s'agit alors de considérer l'espace

---

[66] D. Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des « modernités religieuses multiples » : une autre approche de la « religion visible » des sociétés européennes », *Social Compass*, 50/3, 2003, p. 294.

[67] N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 147.

[68] S. Denoix, « Les notions de « privé » et de « public » dans le monde musulman sunnite médiéval », *in* M. Kerrou (éd.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 135.

[69] J.-Y. Toussaint, M. Zimmermann, « L'espace public et l'espace du public, Politique et aménagement », *op. cit.*, p. 79.

[70] J.-P. Willaime, « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », *in* F. Frégosi et J.-P. Willaime (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 353.

[71] E. Dacheux, *op. cit.*, p. 98.

public comme un lieu de passage et de circulation et comme un événement où des rituels (au sens de Goffman) d'interaction sont visibles et observables[72], et négociés.

Le concept de transaction sociale a été conçu comme une réaction à l'égard d'une conception de la vie sociale où l'individu apparaît comme la simple expression de la structure sociale sur laquelle il a, en retour, peu d'effet [73]. L'approche développée par Jean Rémy, Liliane Voyé et Emile Servais se veut un paradigme plus compréhensif qui suggère qu'à côté des effets de structure, il est intéressant de se pencher sur les effets d'interaction. Ainsi, l'acteur dispose d'une certaine autonomie d'action par rapport aux structures. Cependant, il ne peut agir sans prendre en considération les liens qui l'unissent, d'une manière ou d'une autre, aux autres acteurs qui, disposant eux aussi d'une certaine autonomie d'action, vont venir interférer avec la sienne de façon plus ou moins convergente et plus ou moins divergente [74]. Mais la théorie de la transaction sociale est aussi une réaction à l'hypothèse selon laquelle les changements sociaux les plus profonds découlent nécessairement de conflits durs [75]. La transaction est certes moins formalisée que la négociation : elle peut ne pas se donner explicitement comme un moment d'affrontement et de désaccord [76]. Elle est alors soupçonnée, à tort, de gommer les conflits alors que la négociation et l'imposition sont les deux modalités essentielles de la transaction sociale : entre le compromis négocié et l'épreuve de force se situe toute une échelle de transactions où négociation et imposition se combinent dans des proportions variables [77]. Le paradigme de la transaction sociale considère, d'ailleurs, les échanges sociaux comme étant souvent simultanément conflictuels et coopératifs : les acteurs ont des priorités et des valeurs qui risquent toujours de changer ou de varier au cours d'une période de temps donnée [78]. En effet, le lien social se construit dans une tension où s'entremêlent, à des degrés divers, confiance et défiance, implication et distance. C'est de cette manière que se crée le compromis permettant la coexistence ainsi que la définition de l'intérêt général [79]. Le paradigme de la transaction sociale s'applique aux situations de négociation et de coopération mais au lieu de faire uniquement de la régulation le nœud à démêler, celui-ci est

---

[72] N. Dris, *La ville mouvementée. Espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 177.

[73] J. Rémy, « La vie quotidienne et les transactions sociales : perspectives micro ou macro-sociologiques », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 84.

[74] L. Voyé, « Transaction et consensus supposé », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 197.

[75] J. Rémy, *op. cit.*, p. 85.

[76] *Ibid.*, p. 87.

[77] M. Blanc, M. Mormont, J. Rémy, T. Storrie, « Vie quotidienne, transaction sociale et démocratie », *in* M. Blanc, M. Mormont, J. Rémy et T. Storrie, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 15.

[78] T. Storrie, « La citoyenneté, un auto-apprentissage institutionnel », *in* M. Blanc, M. Mormont, J. Rémy et T. Storrie, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, *op. cit.*, p. 236.

[79] J. Rémy, L. Voyé, E. Servais, *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne. Conflits et transaction sociale* (*vol. 1)*, Bruxelles, Les Editions Vie Ouvrière, 1990 [1978], p. 229.

centré sur la genèse de la relation ou sur les effets du compromis, sur les étapes de l'évolution du rapport social, sur la transformation des termes de l'échange et sur la modification des priorités [80].

S'il nous est possible de parler de transaction pour désigner les interactions qui émergent entre les représentants des mosquées et les élus locaux, c'est qu'il s'agit moins d'un compromis au sens d'une conciliation entre des intérêts opposés que d'un échange où tentent de s'harmonier des principes jusque-là opposés [81]. En réalité, le paradigme de la transaction sociale permet de sortir de la logique rationaliste de la négociation dans laquelle les intérêts et les stratégies sont clairement identifiés et prédéterminés et d'envisager plutôt l'incertitude de l'interaction ainsi que le déséquilibre des positions et de légitimité entre acteurs. Pour les acteurs, il s'agit de maîtriser, par l'interaction, les effets négatifs de l'interdépendance où l'incertitude porte avant tout sur la nature de la situation et sur son existence même [82]. En effet, progressivement, la transaction engendrera des régulations qui permettront à la relation de devenir moins incertaine dans ses effets [83] car établir un système de régulation permet de définir les rôles des partenaires dans l'interaction, leur offrant, par conséquent, un meilleur contrôle de la situation. Cependant, on peut élargir l'attrait de la transaction à la possibilité d'accéder à des ressources, dans le cas qui nous intéresse, au pouvoir politique, l'investissement transactionnel pouvant constituer une forme d'opportunité politique. La constitution de l'espace public peut alors progressivement aboutir à l'expression d'oppositions au travers de jeux régulés qui aboutissent à des coopérations autour d'enjeux communs, même limités au départ, permettant que s'élargissent des formes d'interaction et d'intercompréhension [84].

Mais à la différence du simple échange, où il y a une nécessaire équivalence à trouver entre les termes et où, à partir de cette valeur commune, une égalité se forme dans la réciprocité, dans la transaction, au contraire, les concessions n'ont pas à être équivalentes [85]. Le paradigme de la transaction sociale prend, en effet, en compte l'inégalité des rapports de force ainsi que l'effet de domination qui découle directement de l'inégalité des ressources mobilisables dans l'interaction. Dans les concertations entre les autorités communales et les représentants des mosquées, le pouvoir communal est privilégié de par sa position structurelle. Il existe ainsi un effet de domination, le pouvoir communal ayant la possibilité de faire prévaloir son point de vue à l'exclusion d'autres préoccupations, que la transaction prend en compte en

---

[80] J. Rémy, *op. cit.*, p. 92.

[81] M. Mormont, « Pour une typologie des transactions sociales », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, *op. cit.*, p. 132.

[82] A. Bourdin, « Négocier ou coopérer : les conditions d'un choix », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, *op. cit.*, p. 154.

[83] J. Rémy, *op. cit.*, p. 96.

[84] J. Rémy, « Ethnicité, agrégation, ségrégation », *in* R. Bekkar (éd.), *Ethnicité et lien social. Politiques publiques et stratégies résidentielles*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 9.

[85] M. Coornaert, « Transaction sociale, règle et régulation : une voie pour la construction de la Cité », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, *op. cit.*, p. 141.

faisant de l'interaction son unité d'analyse [86]. Mais si certains acteurs arrivent à imposer plus facilement que d'autres leurs priorités, cela s'opère dans un contexte où les concessions nécessaires pour s'imposer obligent à inventer de nouvelles orientations. La transaction sociale qualifie de la sorte « le processus par lequel se construit une dynamique sociale dans une situation d'échange indéterminée, mettant en présence des acteurs dont les ressources et les stratégies ne sont pas connues d'avance et vont au contraire se former au fil de la relation d'interaction » et mettant en évidence les actions réciproques conduites « à l'intérieur d'une situation sociale caractérisée par un conflit de valeurs ou par des valeurs qui tendent à s'exclure mutuellement » [87].

Néo-institutionnalisme et structure des opportunités politiques

Nous avons montré que l'espace public était l'« un des lieux privilégiés de l'exercice du pouvoir de représentation ou de manifestation qui contribue à faire exister pleinement, c'est-à-dire à l'état objectivé, directement visible de tous, public, publié, officiel, donc autorisé, ce qui existait à l'état pratique, tacite ou implicite » [88]. Or, cet espace public repose sur des règles du jeu à la fois institutionnelles et symboliques qui peuvent infléchir les stratégies des acteurs politiques [89]. Il représente alors un ensemble institutionnel et normatif historiquement construit qui peut peser sur les acteurs et leur mobilisation, leur légitimité, l'importance de leur prise de parole, leur poids dans la négociation ou encore leur accès même à la scène de mise en visibilité des problèmes sociaux.

Deux traditions de recherche permettent de prendre en considération l'influence que cet ensemble institutionnel et normatif possède dans l'émergence et l'expression des revendications politiques : la structure des opportunités politiques et le néo-institutionnalisme. Il n'est pas question, ici, d'envisager les revendications politiques ayant trait à la gestion locale de l'islam comme un nouveau « mouvement social » mais plutôt de relever les apports des théories de la structure des opportunités politiques et du néo-institutionnalisme pour l'analyse de la contestation sociale, des revendications collectives et de la transaction négociée qui peut en découler.

La structure des opportunités politiques (POS)

Le cadre théorique des structures d'opportunités politiques cherche à mesurer le degré d'opportunité disponible pour les différents groupes sociaux afin d'accéder au pouvoir politique tout en affirmant l'importance du système institutionnel et politique dans la structuration de l'action collective. Les structures d'opportunités politiques consistent en des signaux envoyés aux acteurs politiques et qui les encouragent à (ou les découragent de) mettre en œuvre leurs ressources internes en vue de se mobiliser

---

[86] J. Rémy, « La vie quotidienne et les transactions sociales : perspectives micro ou macro-sociologiques », *op. cit.*, p. 104 et 110.

[87] A. Germain *et al.*, *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*, Montréal, Institut national de la recherche scientifique, Urbanisation, Culture et Société, 2003, p. 86.

[88] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001 [1982], p. 224.

[89] D. Béland, « Néo-institutionnalisme historique et politiques sociales : une perspective sociologique », *Politique et Société*, 21/3, p. 36.

de manière collective. Il existerait des structures de mobilisation, tant formelles qu'informelles, par lesquelles les individus et les groupes se mobilisent et s'engagent dans une action collective [90]. Mais les tenants de cette approche insistent surtout sur le rôle du système politique dans la structuration du profil organisationnel de l'action collective ainsi que sur la contrainte institutionnelle [91]. Aussi, bien que la mobilisation politique se développe régulièrement dans des institutions établies ou dans des réseaux associatifs informels, il est rare qu'elle reste enfermée dans ces conditions de « non-mouvement ». Pour survivre, la contestation politique doit être capable de créer une structure organisationnelle plus forte afin de soutenir l'action collective [92]. Il s'agit donc d'étudier comment l'environnement politique et institutionnel d'un mouvement de revendication politique canalise l'action collective par rapport à certains enjeux [93].

Quatre facteurs sont généralement avancés par les auteurs de la structure des opportunités politiques. Le premier a trait à la relative ouverture ou fermeture du système politique institutionnel. On songe par exemple au droit électoral. Le deuxième est la stabilité des alignements politiques. Le troisième consiste en la capacité et en la propension de l'Etat à la répression. Enfin, épinglons la présence d'alliés parmi les élites politiques qui peuvent appuyer la mobilisation et faciliter l'accès à l'agenda et aux ressources politiques. Les connaissances que certains groupes possèdent des milieux ciblés par les politiques publiques peuvent accroître leur efficacité [94]. Ceci étant, le soutien d'alliés au sein du système politique est une arme à double tranchant pour un mouvement social : un allié peut lui fournir d'importantes ressources mais il peut également réduire l'autonomie du mouvement et menacer sa stabilité à long terme [95]. Qui plus est, les mouvements sociaux peuvent profiter de la présence d'une aile radicale [96].

Hanspeter Kriesi, ajoute par ailleurs un élément primordial dans le cadre de notre objet d'étude, l'essence pilarisée ou non du système politique et sa dimension fédérale. En Belgique, la pilarisation et le fédéralisme faciliteraient la constitution et

---

[90] D. McAdam, J. D. McCarthy, M. N. Zald, « Opportunities, Mobilizing Structures and Framing Processes – toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements », *in* D. McAdam, J. D. McCarthy et M. N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements* : *Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 3.

[91] *Ibid.*, p. 18.

[92] *Ibid.*, p. 13.

[93] S. Tarrow, « States and Opportunities : The Political Structuring of Social movements », *in* D. McAdam, J. D. McCarthy et M. N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements* : *Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, *op. cit.*, p. 42.

[94] E. Montpetit, « Pour en finir avec le lobbying : comment les institutions canadiennes influencent l'action des groupes d'intérêts », *Politique et Société*, 21/3, 2002, p. 95.

[95] H. Kriesi, « The Organizational Structure of New Social Movements in a Political Context », *in* D. McAdam, J. D. McCarthy et M. N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, *op. cit.*, p. 154.

[96] D. McAdam, J. D. McCarthy, M. N. Zald, *op. cit.*, p. 14.

la mobilisation politique selon des formes de cooptation informelle incluant certaines formes de reconnaissance publique, de consultation et même de subsidiarité [97]. On touche là à l'une des dimensions concrètes du cadre de la transaction négociée entre pouvoir politique et leaders de la contestation politique.

Ces facteurs privilégient l'influence du contexte national sur l'émergence, la structuration et le succès de la mobilisation politique. Et comme le remarque Sidney Tarrow, si les mouvements sociaux reflétaient seulement le contexte institutionnel national dans lequel ils se développent, il y aurait moins de variations infranationales dans ces mouvements que ce qui est actuellement constaté [98]. Le cadre classique des théories de la structure des opportunités politiques ne permet pas, en effet, d'envisager l'influence du système politique local et les différences dans l'émergence des mobilisations politiques qui peuvent en découler. Le détour par le local peut alors s'accomplir par l'analyse des processus informels de cooptation des groupes. Ainsi, John McCarthy a mis l'accent sur le potentiel et la centralité des structures de réseaux informels dans la compréhension de la mobilisation, notamment sur les « communautés de mémoire » où des liens plus informels que formels servent de structures pouvant faciliter la communication et la solidarité entre les individus du groupe [99].

Enfin, d'aucuns ont mis en évidence que les élites étatiques sont loin d'être neutres à l'égard des acteurs et mouvements sociaux [100]. Par ailleurs, il ne suffirait plus de se centrer sur les facteurs ouvrant une fenêtre d'opportunités politiques à un mouvement social particulier mais aussi d'envisager l'impact et l'influence que celui-ci peut avoir sur le système politique lui-même ou, en d'autres termes, les conséquences qu'il implique au niveau de la décision politique [101].

Le néo-institutionnalisme

La théorie du néo-institutionnalisme est basée sur le postulat selon lequel les règles politiques formelles et les politiques publiques étatiques sont la source de contraintes institutionnelles qui infléchissent les stratégies et les décisions des acteurs politiques [102]. L'environnement immédiat et institutionnel de l'action fournirait les ressources matérielles et conceptuelles susceptibles d'être mobilisées dans les échanges [103]. *A contrario* de ce qu'une partie de la sociologie classique des mouvements sociaux avait considéré, l'approche néo-institutionnaliste vise à prendre en compte le poids

---

[97] H. Kriesi, *op. cit.*, p. 162.

[98] S. Tarrow, *op. cit.*, p. 50.

[99] J. D. McCarthy, « Constraints and Opportunities in Adopting, Adapting, and Inventing », *in* D. McAdam, J. D. McCarthy et M. N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements* : *Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, *op. cit.*, p. 142 et 143.

[100] S. Tarrow, *op. cit.*, p. 51.

[101] H. Kriesi, R. Koopmans, J. W. Duyvendak, M. G. Giugni, *New Social Movements in Western Europe : A comparative Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 207.

[102] D. Béland, *op. cit.*, p. 22.

[103] A. Ogien, L. Quére, *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Editions Ellipses, 2005, p. 8.

de l'institutionnel dans l'action politique des groupes sociaux. Et ce, car en déliant le fonctionnement de la société civile et le poids du système politique institutionnel, c'est toute la construction des politiques publiques qui est impensée ainsi que la hiérarchie des priorités politiques et la définition des réseaux d'acteurs légitimés à intervenir dans celle-ci. Dans cette approche, une institution peut être définie comme « un système public de règles qui définit des fonctions et des positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités et ainsi de suite. On peut se représenter une institution de deux façons : tout d'abord, comme un objet abstrait, c'est-à-dire comme une forme de conduite possible exprimée par un système de règles ; ensuite, comme la réalisation, dans la pensée et la conduite de certaines personnes à un certain moment et en un certain lieu, des actions ordonnées par ces règles » [104]. Ce sont ces systèmes de règles qui énumèrent certaines formes d'action et qui indiquent comment utiliser le mieux possible l'institution à des fins particulières [105]. Les institutions constituent alors à la fois des structures d'incitations (intérêts) et des cadres intellectuels susceptibles d'inspirer l'action politique (idées) alors qu'en sens inverse, ces idées sous-tendent les réformes institutionnelles tout en structurant la construction des intérêts sociaux[106]. La négociation repose alors « sur un ensemble de conceptions et de principes partagés (définissant ce qu'est une négociation, ce qu'elle vise, quelle est la règle du jeu, le type d'agent qu'elle requiert ; etc.) qui sont la condition pour que ceux qui y participent aient la même représentation de ce qu'ils sont en train de faire, même si par ailleurs ils s'opposent dans le cadre d'une négociation particulière. [Mais, ndlr] ces idées et ces principes communs ne proviennent pas de représentations individuelles, ni de l'acceptation conjointe de normes communes – ils ne se présentent d'ailleurs jamais comme requérant une acceptation – mais sont constitutifs de la pratique ou de l'institution elle-même, l'informent en tant que création « sociale-historique » : inculqués aux individus, ils rendent possibles leur intelligibilité mutuelle et leur coopération » [107].

Le courant de pensée néo-institutionnaliste est né en réaction aux approches comportementalistes et rationalistes qui négligeaient le rôle des institutions dans l'explication des phénomènes sociaux. Tout comme les théories de la mobilisation des ressources, le néo-institutionnalisme a rejeté la distinction entre le comportement politique, rationnel et légitime, et le comportement collectif, irrationnel et signe de déviance [108]. Notons que l'approche rationaliste tend à considérer les règles constitutives d'une institution comme étant données et « analyse la façon dont le pouvoir y est réparti et explique comment les participants profiteront probablement des occasions qu'elle ne manque pas d'offrir »[109]. La perspective rationaliste tend à ne pas percevoir les zones d'ombre du processus institutionnel et surtout les processus d'apprentissage (*policy-*

[104] J. Rawls, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Editions du Seuil, 1997 [1987], p. 86.

[105] *Ibid.*, p. 86 et 87.

[106] D. Béland, *op. cit.*, p. 22.

[107] A. Ogien, L. Quéré, *op. cit.*, p. 30 et 31.

[108] M. Giugni, « Ancien et nouvel institutionnalisme dans l'étude de la politique contestataire », *Politique et Société*, 21/3, 2002, p. 75.

[109] J. Rawls, *op. cit.*, p. 87.

oriented learning) du fonctionnement des politiques publiques ainsi que des procédures administratives et bureaucratiques et leurs pesanteurs institutionnelles. C'est ce vide que la perspective néo-institutionnaliste vise à combler. Le processus d'apprentissage social émerge quand des individus assimilent de nouvelles informations, incluant celles basées sur l'expérience passée, et les appliquent à leurs actions, l'apprentissage social étant la tentative de faire coïncider les objectifs et les moyens par rapport aux expériences passées et aux nouvelles informations [110]. En ce sens, se confronter à des institutions permet à des acteurs collectifs d'apprendre des procédures formelles et des méthodes de négociation et d'accès informel à l'agenda politique. Bien évidemment, cet apprentissage social prend du temps et ce, car plus un problème est complexe, incluant un grand nombre de variables, plus l'apprentissage est lent et difficile [111]. C'est dans le cadre de cet apprentissage social qu'émerge le rôle particulier des *policy brokers* ou intermédiaires de politique publique, notion développée dans le modèle d'analyse des politiques publiques qu'est l'*Advocacy Coalition Framework* (ACF) et qui vise des individus et/ou des groupes qui passent de l'un à l'autre groupe en conservant une position de relative neutralité, ayant pour principale préoccupation de limiter les conflits à un niveau relativement modéré et de trouver des solutions « raisonnables » et disposant généralement d'une position institutionnelle leur conférant des ressources et une position stratégique de relais entre coalitions de cause concurrentes [112]. Dans le cadre de concertations entre les représentants de mosquées et les autorités communales, ces *policy brokers* peuvent être tant des élus d'origine étrangère que les représentants des mosquées eux-mêmes.

Ajoutons le fait que la perspective néo-institutionnaliste ne tient néanmoins pas uniquement compte de la mobilisation politique en termes d'intérêts et permet de prendre en compte l'importance des idées et des changements paradigmatiques dans l'action publique. Pour notre objet d'étude, l'apprentissage primordial de l'action publique réside dans l'appréhension de l'existence de minorités et dans leur éventuelle inclusion dans le champ de l'intervention publique. Plus précisément, deux changements paradigmatiques sont intervenus au niveau de la régulation publique locale du culte musulman. Alors que le sécularisme était la représentation légitime du religieux, l'apprentissage du pluralisme religieux et de sa visibilisation différenciée par les édiles locaux par le biais de la mobilisation des présidents de mosquées a mis les élus en face des présupposés cognitifs qu'ils pouvaient avoir à l'égard de l'immigration de manière générale et de l'islam en particulier. Ensuite, la contestation politique du régime des cultes reconnus, accusé d'avoir mené à une situation structurelle de discrimination de l'islam par rapport aux autres cultes reconnus, secoue les certitudes de neutralité des élus et les oblige progressivement à mener une politique proactive en la matière. Découlant du premier, le deuxième changement paradigmatique réside dans le fait d'avoir fait entrer le registre identitaire dans le champ de l'action

---

[110] P. A. Hall, « Policy Paradigms, Social Learning, and the State : The Case of Economic Policymaking in Britain », *Comparative Politics*, 25/3, 1993, p. 278.

[111] H. Bergeron, Y. Surel, J. Valluy, « L'Advocacy Coalition Framework, Une contribution au renouvellement des études de politiques publiques ? », *Politix*, 41, 1998, p. 214.

[112] *Ibid.*, p. 208 et 209.

communale comme ressource potentielle de la contestation politique. Cependant, le pouvoir communal a la possibilité d'influencer le sens de l'action, notamment par l'acte de hiérarchisation des problèmes politiques et de leur légitimité sur la scène locale mais également par celui de la catégorisation. Celui-ci, « exerce par soi un pouvoir : les catégories (…) instituent une réalité en usant du pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation dans le discours » [113]. Par ce biais, c'est toute l'« efficacité proprement symbolique de construction de la réalité » qui est fondée : « en structurant la perception que les agents sociaux ont du monde social, la nomination contribue à faire la structure de ce monde et d'autant plus profondément qu'elle est plus largement reconnue, c'est-à-dire autorisée » [114].

Le néo-institutionnalisme s'est aussi créé en opposition aux théories de la rupture (*breakdown theories*) car la plupart d'entre elles s'appuient sur une hypothèse de frustration/agression qui consiste précisément à voir dans le comportement collectif une réaction, parfois violente, à des situations de frustration des attentes individuelles ou collectives [115]. Par conséquent, appréhender un mouvement social comme le résultat d'un ressentiment revient à négliger le rôle des institutions et à adopter une perspective comportementaliste des actions collectives [116]. Les institutions politiques ne sont alors pour rien dans cette mobilisation : l'action collective n'étant d'ailleurs pas du tout vue comme une forme de participation politique [117]. L'action des groupes est trop souvent considérée de manière abstraite, c'est-à-dire de l'extérieur du contexte institutionnel où elle se situe [118].

Depuis peu, les théoriciens de la contestation politique se sont centrés de manière privilégiée sur les sources et les fonctions du sens et de l'identité au sein des mobilisations politiques [119]. En se centrant sur le local, nous voulons montrer comment le travail des autorités communales contribue à forger des identités collectives. Ceci signifie que le registre identitaire actif au sein des espaces d'installation est fortement dépendant de l'espace institutionnel et plus particulièrement du traitement politique et social des minorités en présence dans cet espace [120]. Mais il est important de noter que pour les groupes minoritaires, le fait d'être formellement admis dans la « communauté » politique, par l'acquisition de la citoyenneté par exemple, leur donne davantage d'opportunités pour se mobiliser par la suite [121], le registre identitaire qui sera activé en sera donc prédéterminé. Par ailleurs, le pouvoir d'imposition n'est pas unilatéral, les groupes minoritaires subissant l'imposition pouvant se réapproprier les catégories imposées pour en modifier le contenu ou en tirer avantage, notamment en vue de formuler des actions collectives ou des demandes de reconnaissance.

---

[113] P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 285.

[114] *Ibid.*, p. 155.

[115] M. Giugni, *op. cit.*, p. 74.

[116] A. Rea, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *Déviance et Société*, 30/4, 2006, p. 465 et 466.

[117] M. Giugni, *op. cit.*, p. 74 et 75.

[118] E. Montpetit, *op. cit.*, p. 92.

[119] D. McAdam, J. D. McCarthy, M. N. Zald, *op. cit.*, p. 5.

[120] F. Schaeffer, *op. cit.*, p. 240.

[121] M. Giugni, *op. cit.*, p. 87.

Espace public et reconnaissance

En tant que scène de mise en visibilité des problèmes sociaux et des dysfonctionnements politiques, l'espace public peut être utilisé par les groupes marginaux ou minoritaires comme lieu de mise en évidence de leur identité et de l'exclusion de celle-ci [122]. Aussi, est-il le lieu privilégié des luttes pour la reconnaissance des identités. L'identité et son expression concrète – l'identification – constituent donc l'un des enjeux majeurs des luttes actuelles pour se doter des moyens de la représentation et obtenir la reconnaissance car l'un des enjeux de la transaction sociale peut consister à construire une identité collective permettant à un point de vue de s'exprimer valablement dans le débat public [123]. Les identités collectives naissent donc de situations sociales ou d'interactions, elles ne les précèdent pas, ces interactions mettant en relation non pas des abstractions mais des acteurs différenciés selon certains critères [124]. La relation de reconnaissance implique nécessairement un mouvement de va et vient entre prescription et souscription identitaire, la catégorisation de l'identité des acteurs porteurs des demandes de reconnaissance pouvant constituer une structure d'opportunités politiques au niveau local. Qui plus est, en termes d'opportunités politiques, en structurant une relation de transaction, les institutions légitiment la possibilité politique des demandes de reconnaissance formulées par les groupes, en ce compris par les groupes minoritaires. Par conséquent, la reconnaissance par l'Autre ou par l'institution est également primordiale dans la constitution d'une identité collective. Les individus doivent être capables de se différencier des autres en se fondant sur des critères communs et sur un sens de l'appartenance partagé au sein de leur sous-groupe. Mais, pour qu'une identité collective objectivée émerge, ce processus d'identification interne doit être reconnu par les personnes extérieures au groupe [125]. Qui plus est, les catégories produites par les administrations pour conduire l'action publique participent activement et effectivement à la formation des identités collectives et à l'encadrement des populations dans des étiquettes sociales correspondant à des rôles et positions institués [126]. Issue d'une interaction particulière, l'identité impose, par conséquent, un certain nombre d'attentes, de rôles et de conduites. On le voit, la question de la reconnaissance et celle de l'identité sont intimement entrecroisées, la reconnaissance d'une identité ne relevant pas que de l'ordre du symbole mais également de l'accès à des droits, à des ressources, etc.

---

[122] N. Hossard, M. Jarvin, *op. cit.*, p. 22.

[123] J. Rémy, « La vie quotidienne et les transactions sociales : perspectives micro ou macro-sociologiques », *op. cit.*, p. 93.

[124] A. Rea, M. Tripier, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2003, p. 65 et 75.

[125] M. Lamont, C. A. Bail, « Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, 2005, p. 64.

[126] M. Martiniello, P. Simon, « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, 2005, p. 7.

Reconnaissance des identités dans l'espace public

Le pluralisme politique et identitaire constitue l'une des données les plus fondamentales de la dynamique politique des sociétés contemporaines [127]. Mais sa reconnaissance est une question complexe qui renvoie à différents registres de l'action politique. L'effondrement des hiérarchies sociales traditionnelles ainsi que le passage concomitant de l'honneur à la dignité ont placé les démocraties libérales devant une conception de l'universalisme dont le contenu politique est l'égalisation des droits et des attributions. Il s'agit là de l'innovation majeure de la modernité démocratique : l'invention de l'universel, de l'égalité de tous en matière de droits [128]. Qui plus est, le discours issu de la théorie des droits de l'homme a eu pour conséquence la prolifération de nouveaux droits qui vont bien au-delà de la tradition politique classique et qui ont trait à l'égalité et à la non-discrimination en lien avec les identités culturelles et les droits des minorités [129]. Il s'agit donc bien de la question de l'importance publique de l'identité (en ce compris celle des groupes minoritaires) qui est ainsi posée.

Beaucoup de travaux ont abordé la question de la reconnaissance. Les origines du concept de la reconnaissance sont à trouver dans la philosophie politique et plus particulièrement dans l'œuvre de Hegel. En sociologie, le concept a pu être mobilisé de différentes manières et ce n'est que très récemment que des travaux visant à lui donner une ampleur plus large et une théorisation plus rigoureuse ont émergé. La réflexion d'Axel Honneth prend comme point de départ la critique du modèle classique des luttes sociales qui tend à analyser l'ensemble des conflits sociaux comme des conflits d'intérêts dans lesquels les acteurs se mobilisent à partir du moment où leurs intérêts prédéfinis ne sont pas satisfaits dans les conditions données. Il considère, au contraire, que l'établissement des sociétés modernes ainsi que l'institutionnalisation de certains principes normatifs de reconnaissance (comme le principe d'égalité par exemple) ont fait évoluer le contenu des luttes sociales [130]. De son côté, Nancy Fraser considère aussi que les différents processus de domination ne peuvent plus être compris au travers du seul prisme de l'inégalité socio-économique, les luttes sociales n'ayant pas uniquement le pouvoir ou la défense d'intérêts catégoriels pour moteur [131]. Par conséquent, les luttes sociales n'auraient plus toutes comme visée optimale la défense d'intérêts matériels mais seraient reliées à l'estime sociale et au besoin de reconnaissance. Ceci est assez proche de ce qu'avait déjà développé Ronald Inglehart à la fin des années soixante-dix, dans *The Silent Revolution*, ouvrage dans lequel

[127] J. Beauchemin, « La reconnaissance du particularisme identitaire en tant que nouvel universalisme, L'ambiguïté du projet politique dans les sociétés pluralistes », *in* J.-M. Larouche (éd.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 81.

[128] M. Sanchez-Mazas, *Racisme et xénophobie*, Paris, PUF, 2004, p. 6.

[129] M. Koenig, « Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany », *Journal of International Migration and Integration*, 6/2, 2005, p. 229.

[130] A. Honneth, « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance », Propos recueillis par Catherine Halpern, *Sciences Humaines*, 172, 2006, p. 38.

[131] N. Fraser, *op. cit.*, p. 5.

l'auteur mettait en évidence le fait qu'un certain nombre de changements sociaux prennent désormais appui sur des dimensions immatérielles de la vie collective [132].

Plus précisément, Axel Honneth distingue trois sphères de la vie sociale dans lesquelles le principe de reconnaissance émerge. Ainsi, dans la sphère de l'intimité, le principe de l'amour permet d'accéder à la confiance en soi, dans la sphère de la collectivité, le principe de solidarité concerne l'estime de soi et la contribution ainsi que l'utilité des activités des individus et des groupes au bien de la société et, enfin, dans la sphère des relations juridiques, le principe de l'égalité permet aux individus et aux groupes de développer le sentiment de respect de soi impliquant que chacun doit pouvoir sentir avoir les mêmes droits que les autres [133]. Les théories de la reconnaissance sont donc intrinsèquement interactionnistes : la reconnaissance ou non d'un individu ou d'un groupe trouve son fondement dans le regard d'autrui, dans le rapport à l'Autre. Cependant, si les théories de la reconnaissance s'articulent entièrement autour de l'exigence de l'égale dignité, celle-ci peut prendre des colorations différentes selon les sphères de reconnaissance envisagées. En effet, alors que la reconnaissance juridique renvoie au droit comme cadre de référence, le « respect social » (ou l'estime de soi pour reprendre le vocabulaire dégagé par Axel Honneth) se rapporte à la « communauté de valeurs » que forme une société donnée [134]. La reconnaissance juridique porte sur les qualités universelles du groupe ou de l'individu. En revanche, l'estime sociale définit la « valeur » de ce groupe ou de cet individu et s'applique par conséquent à ses qualités, capacités et prestations [135]. Portant sur des dimensions plus subjectives que les qualités universelles dégagées par le droit, le cadre de référence des revendications d'estime sociale n'est plus celui-ci mais bien plus le « cadre d'orientation symbolique structuré – qui reste cependant toujours ouvert et poreux – dans lequel sont formulées les valeurs et les fins éthiques dont la somme dessine la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même » [136]. Le découplage s'effectue donc entre égalité formelle et « égalité substantielle » [137]. Par reconnaissance, il faut alors entendre « formes de représentation publique de ce qui constitue la valeur d'une différence » [138]. La question de la reconnaissance implique donc une tension entre l'universalisme attaché à l'exercice de la liberté individuelle et une certaine forme de particularisme impliquant la possibilité pour les individus de faire reconnaître en quoi ils sont différents [139]. Divers groupements de citoyens peuvent estimer que la participation à la Cité constitue un droit qui n'aurait pas de véritable consistance tant que les particularités identitaires

[132] R. Inglehart, *The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977, 482 p.

[133] A. Honneth, *op. cit.*, p. 39.

[134] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 23.

[135] *Ibid.*, p. 25.

[136] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Les Editions du Cerf, 2002, p. 138.

[137] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 31.

[138] E. Renault, « La reconnaissance au cœur du social », *Sciences Humaines*, 172, 2006, p. 36.

[139] *Ibid.*

ne sont pas prises en compte [140]. Et c'est parce que la non-reconnaissance peut être appréhendée comme une forme d'oppression que les expériences de « mépris » (ou dénis de reconnaissance) peuvent être interprétées comme des expériences communes à un groupe [141]. C'est en effet parce qu'ils sont appréhendés en tant que groupe que les « Autres » peuvent faire l'objet de processus psychosociaux relevant de la reconnaissance sociale et non plus seulement de la reconnaissance juridique [142]. En réalité, les nouveaux mouvements sociaux mettant en avant les spécificités de groupe ne nient pas l'affirmation de l'idéal libéral selon laquelle éliminer les différences et traiter tout le monde de la même manière a amené des améliorations significatives dans le statut des groupes défavorisés. Ils contestent en revanche l'affirmation selon laquelle la réalisation de l'égalité formelle a éliminé les différences sociales, la loi étant aveugle aux différences de groupe, certains groupes sociaux continuent à être identifiés comme l'Autre irréductible de la société moderne [143].

En synthèse, l'espace public est un espace d'interaction et de transactions politiques négociées entre des groupes présentant des intérêts qui ne sont pas prédéterminés et des ressources (mais aussi des positions) qui sont inégales dans le cadre duquel les institutions, le fonctionnement du système politique, les procédures administratives et bureaucratiques, etc. peuvent, sans surestimer le poids d'une superstructure mythique qui pèserait de manière déterministe sur l'action des acteurs sociaux, en partie influencer l'interaction et, plus précisément, dans celle-ci, la manière dont va émerger un début de revendication collective. Les perspectives du néo-institutionnalisme et de la structure des opportunités politiques se révèlent alors complémentaires : la première met l'accent sur le fait que les institutions, entendues au sens large, peuvent constituer un cadre contraignant dans lequel vient se mouler la transaction alors que la deuxième détaille la contrainte qu'offre le système institutionnel et politique en termes d'opportunités. Que l'on prenne pour référence le cadre théorique de la structure des opportunités politiques ou celui du néo-institutionnalisme, la perspective envisagée consiste donc à supposer que les individus et les groupes interagissent dans les limites posées par le contexte institutionnel dans lequel ils évoluent. Mais l'action politique ne fait pas que fournir d'éventuelles ressources ou signes aux mouvements politiques en vue de constituer leur revendication collective mais également des cadres d'action et du sens, notamment en influençant la manière dont les groupes peuvent se présenter au sein de l'espace public.

Dans la théorie politique de Jürgen Habermas, l'émergence de l'espace public moderne nécessite que les identités des individus et des groupes cèdent le pas à l'identité abstraite de l'individu citoyen « neutre » et démocratique. Or, la constitution de la citoyenneté politique a toujours été un élément de catégorisation excluant non seulement certaines caractéristiques identitaires des individus comme ayant le droit de s'afficher dans l'espace public mais aussi certaines formulations collectives des groupes sociaux. Ceci est essentiel afin de comprendre les débats entourant l'expression

---

140 J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 82.

141 N. Fraser, *op. cit.*, p. 6.

142 M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 37.

143 I. Young, *op. cit.*, p. 163 et 164.

publique des orientations identitaires (tant sexuelles que religieuses et culturelles). L'espace public est, en effet, un espace commun où la présence des identités et leur confrontation est « non seulement concevable mais aussi déterminante » [144]. Ceci étant, le conflit n'est pas tant la guerre sociale pour le pouvoir qu'une lutte pour la reconnaissance [145]. C'est, en effet, à partir de ces frictions que les groupes sociaux et les individus éprouvent les valeurs et les normes qu'ils défendent ou tendent à imposer comme autant d'universaux [146]. L'espace public doit, par conséquent, être considéré comme la scène de la lutte à laquelle se livrent les groupes sociaux afin d'accéder à la reconnaissance. Et au sein de celui-ci, les institutions peuvent faire partie de la structure d'opportunités politiques légitimant la possibilité d'une action collective prenant pour appui des référents culturels (dont la religion est l'un des éléments éventuellement mobilisables), notamment en structurant un cadre d'interaction.

---

144 A. BOUBEKER, *Les Mondes de l'ethnicité*, Paris, Editions Balland, 2003, p. 119.

145 *Ibid.*, p. 120.

146 J.-Y. TOUSSAINT, M. ZIMMERMANN, « L'espace public en débat », *op. cit.*, p. 266.

CHAPITRE II

La visibilité « locale » des quartiers « musulmans »

Territoire et islamité

Depuis les travaux de l'Ecole de Chicago entrepris dans les années 1930, l'hétérogénéité (sociale, culturelle et religieuse) de l'espace urbain est considérée comme l'une des caractéristiques fondamentales des sociétés européennes contemporaines. Et comme le montrait Sophie Nizard dans son étude sur la construction des identités juives, en dehors des données purement statistiques que l'on peut collecter sur les « quartiers », la diversité s'impose à qui veut bien « regarder » la ville et ses acteurs, ceci posant le regard comme catégorie sociologique et la visibilité comme fait social [1]. Ainsi, raisonner en termes d'identité visuelle permet d'appréhender l'environnement visuel comme étant généré à la fois par les formes, les signes et l'activité des citadins [2]. La diversité locale s'exprime donc de différentes manières : par la présence en soi de personnes dont l'apparence (vêtements, attributs physiques, etc.) ou la langue d'usage reflètent leurs origines culturelles, de commerces et de restaurants « ethniques » ou d'un marquage au niveau du cadre bâti par le biais d'éléments architecturaux ou d'aménagements extérieurs particuliers [3]. Dans nos trois communes d'enquête, certains quartiers nous offrent suffisamment d'« indices visuels » leur permettant de s'imposer à l'observateur comme des quartiers ethniques à dominante musulmane. La localisation d'une communauté en un lieu précis a, par conséquent, le pouvoir de rendre à la fois visible et concrète la présence de

---

[1] S. Nizard, *op. cit.*, p. 224.

[2] G. Chelkoff, J.-P. Thibaud, « L'espace public, modes sensibles », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, 1992, en ligne http://www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/datas/annales/chelkof.htm.

[3] J. E. Gagnon, *op. cit.*, p. 40.

l'Autre, la possibilité d'objectiver et de matérialiser sa présence et de l'associer à un espace circonscrit donnant indéniablement à cet Autre de la substance [4], voire de la permanence. Cette objectivation par des marqueurs et par des signes, matériels ou immatériels, permet donc de situer l'Autre dans l'espace mais également de lui attribuer des caractéristiques ou des comportements. Les processus de visibilisation d'une communauté culturelle ou religieuse ne sont, par conséquent, pas exempts de conflits potentiels portant notamment sur la recevabilité de ces caractéristiques ou comportements dans le cadre des normes dominantes de l'espace public. Dans ce cadre et de manière plus spécifique, les manifestations de visibilité d'une communauté religieuse constituent un espace social en construction qui est inséré dans une société globale sécularisée, la visibilité devenant dans ce contexte un mode de production identitaire [5].

Territoire

Un certain nombre de facteurs économiques, sociaux et politiques ont contribué à la constitution d'enclaves dans l'espace urbain bruxellois ayant progressivement pris des caractéristiques d'islamité [6]. Par conséquent, afin de définir la réalité spatiale duale que connaissent certains quartiers du centre de la région bruxelloise, la notion d'interstice développée par l'Ecole de Chicago s'avère utile : est interstitiel ce qui appartient à un espace séparant deux réalités l'une de l'autre [7]. L'interstice correspond donc à une zone spécifique d'appropriation de l'espace qui permet au migrant de jouer sur un double cadre de référence : celui du pays d'origine et celui du pays d'accueil en construisant un espace migratoire à la fois représentatif de l'un et de l'autre. Les schémas classiques d'assimilation et de dispersion des populations immigrées issus de l'Ecole de Chicago voudraient que celles-ci migrent vers des quartiers de moins en moins ethniquement marqués au fur et à mesure que s'effectue leur intégration à la société d'accueil mais certains groupes se donneront des assises territoriales solides [8]. Dans le cas d'une majorité des familles musulmanes bruxelloises, la mobilité sociale, souvent considérée comme un facteur de dissolution des communautés de voisinage, s'est heurtée aux difficultés économiques de la crise des années 1970 et à une difficulté d'ordre institutionnel de taille : l'introduction de l'article 18*bis* dans la loi du 15 décembre 1980, portant sur l'accès au territoire, le séjour, l'établissement et l'éloignement des étrangers, et visant à contrer l'installation des populations

---

[4] L. Joyeux, *op. cit.*, p. 187.

[5] S. Nizard, *op. cit.*, p. 233.

[6] C. Torrekens, « Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles », *Brussels Studies*, 4, mars 2007, en ligne http://www.brusselsstudies.be/PDF/FR_35_BS4FR.pdf.

[7] A. Piette, « L'école de Chicago et la ville cosmopolite d'aujourd'hui : lectures et relectures critiques », *in* A. Bastenier et F. Dassetto (éd..), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation des sociétés*, Louvain-La-Neuve, De Boeck Université, 1990, p. 73.

[8] A. Germain *et al.*, *op. cit.*, p. 2.

issues des immigrations turques et marocaines, cette disposition ayant eu un effet d'immobilisation résidentielle sur les populations visées en région bruxelloise [9].

Ces quartiers « musulmans » bruxellois se sont maintenus comme des centres de regroupement possédant une forte structuration communautaire et sont investis par un marquage symbolique fort et par une visibilité certaine de signes culturels, cultuels et plus largement ethno-islamiques. En effet, ces territoires en transition de fonction ont été investis par des phénomènes d'appropriation qui obéissent à une logique construite et progressive qui s'exprime à deux niveaux : celui du temps, par le fait qu'aucune appropriation ne se fait dans un laps de temps très court et celui de la matérialisation qui utilise des moyens de marquage graduellement différenciés [10]. Ces « centralités minoritaires » possèdent des fonctions spécifiques pour la minorité qui les a investies mais détiennent également un sens et une fonction pour l'ensemble (ou presque) des populations habitant ou fréquentant Bruxelles, dégageant des emblématiques fortes et participant de la symbolique urbaine en étant des repères pour l'ensemble des citoyens [11]. La constitution de ces espaces minoritaires est importante car la concentration géographique et l'existence d'un espace public « propre » sont autant d'éléments qui permettent à la réorganisation communautaire de disposer de modes de reconnaissance publique [12]. Cela montre l'importance de l'espace construit comme élément fondateur et constitutif des « communautés » [13], dessinant du même coup l'espace urbain comme lieu commun [14]. Le quartier prenant alors des caractéristiques de « quartier ethnique » identifie une zone urbaine habitée de façon majoritaire, mais non exclusivement, par un groupe donné, influençant la nature des institutions locales [15].

Par conséquent, les activités sociales elles-mêmes aidées par quelques « marqueurs » physiques jouent un rôle considérable dans l'organisation de l'espace, en le dotant de frontières invisibles et de seuils virtuels [16]. C'est dans ces espaces que l'identité sociale d'un groupe se développe. On voit, dès lors, comment l'espace peut être bien plus qu'une simple catégorie analytique des rapports sociaux et se constituer en variable de la construction des identités et de leurs transformations.

---

[9] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, Thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, Faculté des sciences sociales, politiques et économiques, 6 vol., 1999, p. 703.

[10] M. GHOMARI, « L'espace limitrophe, pratiques habitantes et représentations territoriales », *in* M. KERROU (éd.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 213.

[11] A. RAULIN, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 139.

[12] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 22.

[13] Y. FIJALKOW, *Sociologie de la ville*, Paris, La Découverte, 2002, 121 p.

[14] M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 68.

[15] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 284.

[16] I. MELLITI, « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », *in* M. KERROU (éd.), *Public et Privé en Islam*, Paris, *op. cit.*, p. 182.

Islamité

Nous avons vu ci-dessus que les dynamiques d'appropriation des quartiers par les groupes sociaux procèdent de la constitution de territoires identitaires. En effet, les collectivités ont besoin de penser l'identité et la relation et, pour ce faire, de symboliser les constituants de l'identité partagée, le traitement de l'espace étant l'un des moyens de cette entreprise [17]. Mais la « communauté » est alors plus imaginée que réelle : si elle constitue l'expression d'un « nous » s'opposant à un « eux », c'est plus pour différencier des pratiques culturelles et sociales, le « nous » n'étant pas constitutif d'un mouvement mais servant à qualifier subjectivement une population partageant des caractéristiques communes [18]. Par ailleurs, la haute concentration spatiale d'une minorité dans un quartier encourage le sentiment d'une identité partagée et d'intérêts communs [19]. L'espace ainsi investi, à la fois produit et producteur du social, se révèle être le substrat à partir duquel s'élabore une territorialité dont l'enjeu est de faire du « nous » une ressource identitaire pérenne, cohérente et signifiante [20]. Le quartier-territoire constitue donc l'expression spatiale de l'unité identitaire voire même bien plus, à savoir presque « une condition pour l'entretien de ce sentiment d'appartenance collective à une communauté de culture » [21].

Dans le cas des communautés musulmanes qui se sont installées à Bruxelles, cet investissement symbolique du territoire s'est notamment matérialisé par l'ouverture de commerces (boucheries halal, librairies islamiques, etc.) et de leur signalisation par des panneaux en arabe ou en turc, par l'usage de calligraphies, par le nom des magasins, par les objets qui y sont vendus mais également par l'organisation d'un tissu associatif dense et diversifié. Ces dynamiques font partie intégrante du processus de visibilisation extensive de l'islam au sein de l'espace public bruxellois. Couplées à la présence des mosquées, elles constituent l'espace local dans lequel s'exprime et se renforce le sentiment commun d'appartenance mais cette « stratégie de visibilité » n'est pas concertée : il en existe éventuellement plusieurs, parfois en contradiction, toujours en concurrence [22]. Par conséquent, les choses se passent comme si à travers la mise en œuvre locale d'une symbolique musulmane se réaffirmait une dignité perdue, s'énonçait une identité culturelle et religieuse voulant déposer jusque dans la matérialité de l'espace urbain son empreinte visible : c'est alors une sorte d'estime de soi que l'immigration musulmane reconstruit ainsi localement, donnant sens aux trajectoires de vie dans les quartiers « crépusculaires » des villes européennes [23].

---

[17] M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 67.

[18] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 1277.

[19] R. GARBAYE, *Getting Into Local Power. The Politics of Ethnic Minorities in British and French Cities*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 2.

[20] L. JOYEUX, *op. cit.*, p. 199.

[21] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 1276.

[22] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 31.

[23] A. BASTENIER, « Les minorités d'origine musulmane en Europe, Réflexion à propos d'une implantation », *Problèmes d'histoire des religions*, 5, 1994, p. 101.

En ce qui concerne donc les enjeux entourant la visibilisation de l'islam, la base sociale en est la réalité locale : il s'agit d'une tentative de mettre en place ce qu'on pourrait appeler une sorte de « société islamique locale » visant à faire en sorte que les quartiers, surtout ceux à haute présence musulmane prennent, dans la vie publique, des connotations d'islamité [24].

Un lieu particulier : la mosquée comme espace social et politique

La concentration résidentielle des populations musulmanes à Bruxelles amorce un processus de publicisation de la présence musulmane locale. Mais ce processus s'incarne de manière privilégiée dans un lieu particulier : la mosquée qui, en affichant la dimension collective de la pratique du culte, constitue un élément central de la visibilité de la religion musulmane dans l'espace urbain. La concentration des mosquées dans l'espace urbain bruxellois découle directement de la concentration résidentielle des populations musulmanes dans celui-ci [25]. La plupart des ASBL (associations sans but lucratif) de gestion des mosquées étant propriétaires du lieu de culte qu'elles occupent, ceci constitue, tout comme pour la mobilité résidentielle, un élément de fixation des lieux de culte dans l'espace urbain. Mais la mosquée, comme beaucoup de lieux de culte d'autres religions, est bien plus qu'un « simple » lieu de prière. Elle possède différentes fonctions et induit des relations particulières.

La mosquée comme espace social

La mosquée constitue un centre « communautaire » au sens où des réseaux de solidarité et des relations privilégiées naissent et se développent dans cet espace particulier. A ce titre, la mosquée est avant tout un espace de convivialité et de solidarité. Dans le cadre de nos observations de terrain, nous avons réalisé plusieurs entretiens avec de jeunes musulmans pratiquants et des gestionnaires de mosquées ayant mis en avant le rôle convivial que remplissait, à leurs yeux, la mosquée en situation de migration :

> « C'est un lieu de rassemblement qui est fort prisé par la communauté musulmane. Quand tu vas prier, tu ne sors de là qu'une heure après la prière parce que tu rencontres tellement de gens alors c'est bonjour, bonjour, bonjour… » [K., musulmane pratiquante, 21 ans].

> « La mosquée n'est pas seulement un lieu de prière. La mosquée, c'est là que se constitue, après la famille, le deuxième cercle social et communautaire qui est la communauté des fidèles (…) Quand vous voyez les gens qui viennent des pays musulmans, la première chose qu'ils recherchent c'est une mosquée. C'est le point de repère. Pourquoi ? Parce que quand quelqu'un vient de l'étranger en fait, il se sent étranger, il ne se sent pas chez lui. Pour eux, ça établit un contact. Ça amoindrit leur déracinement, la solitude que crée le fait d'être dans un pays qui n'est pas le nôtre. Et la mosquée c'est un bon cadre pour ça, dans le sens où (il y a) des croyants qui se croisent, qui s'assoient après la prière, qui discutent entre eux, etc. Donc il y a ce rôle

[24] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, op. cit.*, p. 31.

[25] C. TORREKENS, *op. cit.*

> communautaire parce que l'islam insiste énormément sur le caractère communautaire. On n'efface pas le caractère individuel, la vie privée est sacrée, mais en même temps ce que l'islam condamne de façon catégorique, c'est l'individualisme » [M., médiateur social et religieux au sein du Centre islamique et culturel].

Ces témoignages mettent l'accent sur l'importance symbolique de la mosquée comme espace de convivialité et de solidarité renforçant le sentiment commun d'appartenance à une communauté de valeur. En effet, de manière traditionnelle, la mosquée est, pour le fidèle, un espace doté de nombreuses fonctions spécifiques. Mais en situation de migration, elle devient, par-delà sa dimension rituelle, le principal lieu d'expression de l'identité musulmane : un lieu de rassemblement et de convivialité de la communauté [26]. Créées par ce qu'on a appelé la première génération de migrants musulmans, le premier rôle des mosquées était de permettre aux pratiquants de réaliser leurs devoirs religieux dans les meilleures conditions possibles. Cependant, en situation de migration, ce rôle va très vite se voir étendu à une fonction sociale plus large, à savoir celle de reproduire un univers de sens. Ainsi, la mosquée a donné aux travailleurs immigrés la possibilité de tisser des liens avec d'autres musulmans et ce, dans un cadre plus familier que l'environnement extérieur qui pouvait leur paraître hostile ou à tout le moins déroutant. En fait, la mosquée va se révéler être un lieu privilégié pour bénéficier d'un soutien moral et matériel. Elle fonctionne dès le début de la situation migratoire comme un service social embryonnaire : elle sert de lieu d'entraide et de soutien [27], comme lieu d'information au sujet des papiers, du travail et des démarches administratives. Par conséquent, si dans les pays d'origine, la mosquée se présentait déjà comme un lieu de communication et de relations sociales [28], cette fonction va prendre encore plus d'ampleur dans le contexte de la migration. En effet, la mosquée « transplantée »[29] devient un moyen de recréer et de faire perdurer de nouveaux liens de connaissance et d'amitié, bref de nouveaux types de liens affectifs. A Bruxelles, comme ailleurs dans les sociétés européennes, la mosquée est d'autant plus un espace de sociabilité et de rencontre où se tissent les réseaux de relations sociales et de solidarité que la situation induite par la migration a perturbé les schémas traditionnels de la famille. Elle tend, encore plus que dans les pays d'origine, à renforcer les liens de solidarité, d'affection et de fraternité entre les membres d'une même communauté [30]. Ainsi, lorsque le moment de la prière s'achève, il s'établit alors un autre moment, celui de la convivialité : on se salue, on demande

---

[26] O. Marongiu, « Les lieux de culte musulman dans le Nord-Pas-de-Calais », *La Lettre d'un Monde à l'Autre*, 7, 2004, p. 9.

[27] F. Dassetto, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », *in* F. Dassetto (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 1997, p. 23.

[28] N. Dris, *La ville mouvementée. Espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 318.

[29] F. Dassetto et A. Bastenier, « Sciences sociales et islam transplanté : concepts et méthodes, Questions à partir d'expérience de recherche », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, xxvii, Paris, Editions du cnrs, 1988, p. 73-83.

[30] M. Al Bouty, « La Mosquée lieu d'égalité », *in La Mosquée dans la cité*, Paris, La Medina, 2001, p. 9.

des nouvelles des proches, etc. En ce sens, l'espace de la mosquée permet aux fidèles de concrétiser certains aspects de l'Umma : elle est le lieu de regroupement qui vise à transformer des quartiers nucléarisés de populations européennes en des espaces communautaires de relations denses et affectives [31]. Cependant, cette solidarité inhérente à la mosquée peut se révéler limitée tant les lieux de culte sont organisés selon plusieurs clivages (ethniques, linguistiques, religieux, etc.) qui rendent fragile l'unité symbolique de l'Umma.

De manière générale, la multiplication des contacts relationnels au sein de la mosquée prend tendanciellement deux formes : celle des relations de genre et celle des contacts intergénérationnels.

Ainsi, dans les sociétés européennes d'immigration, les femmes ont mis du temps à investir l'espace de la mosquée. Cependant, l'augmentation générale, parmi la population musulmane, de la fréquentation de la mosquée est allée de pair avec une certaine accentuation de la fréquentation du lieu par les femmes. Pour les responsables de lieux de culte rencontrés, l'investissement des mosquées par les femmes est allé de pair avec le changement de génération à la direction de celles-ci, c'est-à-dire le passage de la première à la deuxième voire à la troisième génération :

> « Avant, quand les femmes demandaient d'avoir une petite mosquée c'était difficile parce que les hommes trouvaient des prétextes en disant « mais on a déjà du mal à trouver des locaux, comment vous voulez qu'on trouve des locaux pour vous ». Au début il n'y avait pas de femmes dans notre association, maintenant (depuis le changement de direction, ndlr) dans chacune de nos associations il y a un mouvement pour femmes. Elles font des activités sportives, etc. On a aussi un local de réunion pour les jeunes filles » [S., mosquée turcophone].

Ainsi, l'arrivée des femmes et des enfants sous l'effet des regroupements familiaux aura des conséquences importantes quant à la féminisation de la présence musulmane à Bruxelles et quant à la structure d'âge de sa population. En effet, cette immigration des femmes et des enfants va non seulement intensifier le besoin de transmission religieuse et d'encadrement de la pratique du culte mais obligera surtout la mosquée à élargir ses activités et à rouvrir son espace à des groupes qui en étaient exclus. L'arrivée des femmes et des enfants n'a donc pas fait décroître la religiosité de la population musulmane, l'augmentation de la fréquentation de la mosquée par les femmes et les enfants allant de pair avec une affirmation plus soutenue de l'identité musulmane. Les femmes musulmanes ont progressivement remis en question la domination spatiale exclusive des hommes dans la mosquée, en revendiquant à l'intérieur de celle-ci un espace à elles pour prier. Et depuis une dizaine d'années, leurs filles ne se contentent plus de cet espace réservé à la prière, mais revendiquent également un espace où elles peuvent se retrouver entre elles et se livrer à des activités spécifiques. De ce fait, à leur tour, les femmes utilisent l'espace de la mosquée comme lieu d'activités autres que la pratique du culte, c'est-à-dire comme lieu de rencontre, de discussion et comme moyen de tisser des liens de voisinage et d'amitié. Certaines mosquées, qui ont suffisamment d'espace et de moyens pour se le permettre, vont

[31] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 175.

même jusqu'à organiser un système de garderie pour permettre aux femmes de fréquenter la mosquée pendant les heures de prière. Paradoxalement donc, la mosquée « nouvelle » admet et provoque la rencontre entre hommes et femmes [32], se révélant être en définitive un environnement plus plastique qu'un lieu public comme le café, où en raison de la domination spatiale exclusive des hommes sur le lieu, les résistances quant à la présence de femmes sont nombreuses. Mais il reste très difficile d'estimer la participation féminine aux prières, difficulté bien souvent liée à l'absence d'un espace entièrement consacré à leur accueil [33]. Par ailleurs, toutes sortes de procédures d'évitement existent et peuvent être mises en place afin de restreindre au maximum cette mixité. Ces procédures vont des horaires décalés aux salles séparées, aux portes et escaliers d'accès sexuellement attribués. Certaines de ces tentatives de démarcation et de séparation entre les sexes sont parfois très symboliques (comme la séparation, dans une même salle, à l'aide d'un rideau ou la présence de deux rangées de chaises) et ne ralentissent pas forcément le processus d'investissement des mosquées par les femmes. Il est à signaler, néanmoins, que depuis peu, des femmes, contestant la normativité de la mosquée et de ses responsables ainsi que le contrôle que ceux-ci tenteraient d'avoir sur le discours et les activités des femmes, ont créé des groupes de réflexion et de parole qui se réunissent principalement au domicile de celles-ci.

D'autre part, en ayant multiplié les institutions communautaires, les lieux de sociabilité, puis les lieux de renouveau religieux, les populations musulmanes ont su s'approprier l'espace de la ville attirant ainsi beaucoup de jeunes de la deuxième génération [34]. En effet, les jeunes ont aussi peu à peu (ré)-investi la mosquée, y faisant émerger et se multiplier les contacts entre générations ainsi qu'une des évolutions les plus notables à prendre pied dans les sociétés européennes d'immigration : l'organisation d'activités socio-culturelles et sportives visant ceux-ci comme public cible. Les responsables des mosquées investissent alors de plus en plus de temps, d'énergie et de moyens afin d'organiser toute une série d'activités à l'intention de ces jeunes, activités largement inspirées de la tradition du scoutisme et des mouvements de jeunesse et ce, afin de mettre en adéquation foi et vie sociale des jeunes musulmans pratiquants.

> « A 70%, nos projets, c'est pour la jeunesse parce que nous croyons que la jeunesse c'est le moteur. C'est notre futur. On fait des activités sportives, de tout, des camps, etc. » [A., responsable d'une mosquée turque].

Avec l'arrivée et la naissance des enfants, se sont posées les questions relatives à leur scolarisation dans un environnement non musulman, à la transmission et à la reproduction de la connaissance religieuse et culturelle. Ces enfants ont grandi et, entre continuer à fréquenter la mosquée comme espace rituel du culte ou ne plus y aller, ils se sont vu proposer un troisième choix, impulsé par la prise en charge des mosquées par la seconde génération et par la faillite des politiques sociales : celui

32 N. Dris, *op. cit.*, p. 323.

33 O. Marongiu, *op. cit.*, p. 9 et 10.

34 A. Benveniste, « Trajectoires socio-résidentielles ou la force des constructions identitaires », *in* R. Bekkar (éd.), *Ethnicité et lien social. Politiques publiques et stratégies résidentielles*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 25.

de l'élargissement du rôle social et culturel de la mosquée par la création d'activités socio-culturelles et sportives qui leur sont directement destinées. La présence des adolescents va donc inciter la mosquée à étendre ses activités puisqu'une partie non négligeable de ceux-ci ne considèrent plus uniquement la mosquée comme un lieu de prière et d'enseignement. Prenant acte des difficultés rencontrées par les politiques sociales traditionnelles et de l'éparpillement du mouvement associatif bruxellois proposant des animations [35], et exprimant une certaine défiance à l'égard des structures associatives « conventionnelles », les fils de la deuxième voire de la troisième génération impulsent toute une série d'activités spécifiques orientées vers les jeunes, groupe social auparavant exclu des préoccupations des gestionnaires des mosquées. Par ces activités, se trouve renforcé un trait commun à la plupart des lieux de culte, quelle que soit la religion envisagée, à savoir l'indissociabilité entre le religieux et le social [36]. Ces nouveaux gestionnaires ont su canaliser l'énergie de ces jeunes souvent en butte aux difficultés scolaires, aux discriminations et au chômage, problèmes qu'ils ont souvent eux-mêmes vécus. En définitive, par l'organisation de toutes ces activités annexes à celle du culte, la mosquée est devenue, en plus d'un espace cultuel, un lieu d'éducation et de formation (entendues au sens large). Elle permet désormais de proposer aux jeunes un espace partagé avec les adultes, notamment les grands frères, les pères et les grands-pères venant pour la prière. Cette rencontre entre les générations est d'une importance fondamentale, car les partages mais aussi les confrontations avec les adultes ne se présentent pas beaucoup en situation de précarité socio-économique et de chômage : les seuls adultes habituellement rencontrés sont parfois uniquement les travailleurs sociaux, mandatés et payés pour occuper et contenir les jeunes, ailleurs si possible [37]. C'est ainsi qu'au fil des années, la mosquée a permis l'échange entre parents et enfants unis dans la transmission religieuse ainsi qu'entre adultes et jeunes dans un contexte où l'autorité familiale et paternelle est souvent contestée et mise à mal par les situations de chômage. L'articulation entre action sociale et culturelle se traduit donc pour la mosquée par une démarche socio-éducative : soutien scolaire, lutte contre la drogue, rétablissement des liens avec les familles, régulation des conflits et contribution à la paix sociale comme le reconnaissent d'ailleurs certains élus locaux [38].

La mosquée comme espace politique

Un certain nombre d'évolutions impliquant les mosquées ne concernent pas ou plus uniquement les musulmans mais touchent aux relations que les responsables des mosquées engagent avec les autres cultes, les autorités politiques et les non-musulmans de manière générale. En effet, les équipements communautaires et culturels combinés aux lieux de prière constituent souvent l'occasion de tisser des liens avec

[35] R. Kaddouri, A. Rea, « Synthèse des états des lieux (pic, is, fipi, cdq, cds, Pol. gv) », Recherche réalisée avec le soutien du Collège de la Commission communautaire française, février 2004, 66 p., en ligne http://www.cbai.be/associatif/docs/rapp_synthese.pdf.

[36] A. Germain *et al.*, *op. cit.*, p. 80.

[37] D. Bouzar, Dounia (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans : nouveaux travailleurs sociaux ?*, Paris, La Découverte et Syros, 2001, p. 118 et 119.

[38] A. Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 321.

le voisinage en ouvrant leur accès à tous les habitants [39]. Dans ce cadre, l'initiative la plus intéressante de notre point de vue, est celle lancée il y a quelques années par les grandes mosquées de la région bruxelloise, c'est-à-dire l'organisation de « portes ouvertes ». Suite à la médiatisation d'événements touchant de près ou de loin l'islam, certains responsables de mosquées se sont aperçus de l'importance symbolique de la mosquée comme élément marquant la présence musulmane ainsi que la crispation des discours sur ce lieu. Ils ont donc entrepris, en organisant des conférences, des « portes ouvertes » et des expositions, de dédramatiser la symbolisation de ce lieu par rapport à l'environnement extérieur et par rapport à un public cible : les non-musulmans. Les responsables des mosquées cherchent alors à promouvoir de nouvelles interactions sociales avec les non-musulmans en ouvrant les portes de leurs mosquées [40] et tentent de combattre, par ce biais, les préjugés existant à l'encontre de l'islam. L'organisation de ces « portes ouvertes » constitue l'initiative de « publicisation » de l'espace de la mosquée la plus complète, son accès n'étant plus limité par un critère sexuel, générationnel, ethnique ou religieux. Néanmoins, ces initiatives n'ont de manière générale donné que des résultats relativement limités en termes de pénétration dans la population belge dite de « souche », notamment en raison du fait que peu de publicité de ces événements a été faite en dehors des limites du quartier ou de la localité. La concentration géographique de la population musulmane bruxelloise dans certaines localités de la région, et à l'intérieur de celles-ci, dans certains quartiers, ainsi que la présence exclusive des mosquées dans ces quartiers, ont fait que peu de non-musulmans ont été mis au courant de ces activités ou ont osé s'y rendre.

Par ailleurs, ayant constaté qu'un certain nombre de décisions touchant à la pratique quotidienne et concrète de l'islam se prenaient au niveau local, les responsables des mosquées se sont impliqués, selon une intensité variable, dans des modes de consultation et de concertation avec les autorités politiques locales. En effet, la visibilité de l'islam dans l'espace public a eu comme corollaire l'émergence d'enjeux politiques dont la satisfaction nécessite des négociations avec les institutions politiques locales. Cette évolution est par ailleurs bien perçue par les responsables politiques locaux eux-mêmes, qui n'hésitent plus à venir présenter dans les mosquées leurs politiques ou programmes lors des élections :

> « La mosquée n'est pas seulement un lieu de prière mais aussi un lieu d'actions sociales et ce n'est pas dans l'aspect religieux que je m'y rendais mais dans le centre de jeunes, le centre de femmes, le centre d'entraide, etc. » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek].

Ainsi, étant donné le nombre de groupes sociaux que représente désormais la mosquée, celle-ci suscite un intérêt réel dans le chef des pouvoirs publics. Dans nos trois localités de référence, ceux-ci ont mis en place des modes de concertation dans lesquels sont impliqués une partie importante des responsables de lieux de culte

---

39 A. Germain, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », *in* A. Gotman (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 426.

40 S. McLoughlin, « Mosques and the Public Space : Conflict and Cooperation in Bradford », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, 2005, p. 1065.

musulmans de la commune. Par ces échanges, les mosquées bruxelloises favorisent une participation sociale élargie de leurs publics et se trouvent engagées dans des formes de reconnaissance de leur rôle et importance mais, également, des fonctions d'intégration qu'elles remplissent. Il s'agit du développement de la fonction temporelle de la mosquée (c'est-à-dire toutes les activités annexes à celle de la pratique du culte), que l'on peut considérer comme étant son rôle social, la faisant évoluer en un espace multifonctionnel de rencontres [41]. L'investissement social et politique réalisé dans et par les mosquées traduit alors l'organisation de la vie sociale autour de réseaux privés centrés sur les quartiers, la mosquée étant (comme les églises) l'un des lieux de proximité qui donne à l'espace habité son identité religieuse et culturelle [42]. Les mosquées sont effectivement, aujourd'hui, les lieux où les musulmans négocient une identité commune qui a autant d'aspects religieux que socioculturels, l'expression structurelle et spatiale de l'identité musulmane résidant dans les mosquées [43]. Elles deviendront alors progressivement les lieux privilégiés du registre minoritaire dans lesquels prime l'affirmation de la dimension commune de l'identité, puisqu'elles sont intégrées à une stratégie collective de revalorisation du groupe [44]. Facilitant la validation communautaire du croire (qui passe elle-même par la constitution localisée d'enclaves protégées), et offrant aux individus du sens au plus près de leurs problèmes quotidiens ainsi que la réactivation émotionnelle régulière de leur sentiment commun de former un « nous » [45], il n'est pas étonnant que ce soient les mosquées qui soient engagées au premier plan dans la dynamique de reconnaissance des groupes musulmans sur la scène politique locale. Et c'est sur ces dynamiques que nous allons tout particulièrement nous pencher dans les deux prochains chapitres.

Visibilité et reconnaissance des lieux de culte musulman dans l'espace public bruxellois

D'un point de vue symbolique, la mosquée est l'édifice architectural qui symbolise le mieux la communauté des croyants [46]. La visibilité d'un lieu de culte revêt donc un aspect identitaire important [47] car au sein de l'espace urbain, c'est, au milieu de l'ensemble des autres signes visibles, ce lieu qui permet potentiellement d'exprimer

---

[41] M. Kanmaz, F. Mokhless, « Sociaal-cultureel werk in de moskee ? », *Vorming, Vaktijdschrift voor volwasseneneducatie en sociaal-cultureel werk*, 17/6, 2002, en ligne http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/kanmaz_mokhless1.htm.

[42] N. Dris, *op. cit.*, p. 319 et 320.

[43] R. B. Qureshi, « Recitation and Community among South Asian Muslims in Canada », *in* B. Metcalf (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 36 et 38, en ligne http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/.

[44] F. Schaeffer, « Ici et là-bas : le champ des possibles », *in* L. Joyeux (éd.), *Quand l'altérité se fait en-jeux,* Paris, L'Harmattan, 2002, p. 251.

[45] D. Hervieu-Léger, « Les identités religieuses en modernité : décompositions, compositions, recompositions », *in* T. Ferenczi (éd.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Complexe, 2003, p. 24.

[46] M. Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans, Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 279.

[47] O. Marongiu, *Collectivités locales et associations cultuelles en droit français, L'exemple de la pratique de l'islam*, Roubaix, D'un Monde à l'Autre, 2005, p. 34.

le plus concrètement possible la présence d'une communauté religieuse locale. C'est également ce lieu qui structure un moment particulier ainsi qu'un pilier de la vie des croyants, c'est-à-dire la prière. Dans ce cadre, parce qu'elle représente le passage de la religion musulmane de l'espace privé à l'espace public [48] et parce qu'elle s'affirme comme le lieu central à partir duquel s'organise la minorité religieuse, la mosquée est l'élément central de la visibilité urbaine de l'islam [49]. Et en tant que lieux de rassemblement, les mosquées entretiennent cette visibilité. C'est en ce sens que la visibilité des mosquées acquiert toute son importance au sein de la population musulmane. A Bruxelles, ceci est perceptible dans l'importance symbolique que possède le Centre islamique et culturel de Belgique (CIC), implanté au Cinquantenaire et également appelé la (seule) [50] Grande Mosquée de Bruxelles, auprès des musulmans pratiquants. Si son autorité spirituelle et religieuse est aujourd'hui contestée par une partie de la population musulmane, c'est l'importance symbolique architecturale du CIC en tant que « vraie mosquée » qui est souvent mise en évidence par de nombreux musulmans pratiquants. Ceci étant, une évolution certaine a eu lieu à l'égard du processus de visibilisation des mosquées à Bruxelles.

Les cycles de visibilisation des mosquées

La visibilité de l'islam au sein de l'espace public bruxellois n'a pas toujours été la même. En réalité, le mouvement d'émergence de la visibilité des populations musulmanes, de leurs pratiques et de leurs lieux de culte peut être appréhendé en le scindant en quatre périodes.

Premièrement, des années 1960 à la première moitié des années 1970, période correspondant à la première phase d'installation des populations musulmanes en Belgique et à Bruxelles, ces populations avaient peu de visibilité en tant que « populations musulmanes » [51]. L'islam n'est alors qu'une vague référence, ne faisant sens ni pour la majorité des populations musulmanes ni pour les non-musulmans qui les observent, cette non-référence étant liée à la situation internationale où les mouvements d'indépendance se construisent au nom des cultures, des nations, de

---

[48] J. CÉSARI, « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », *op. cit.*, p. 1018.

[49] J. CÉSARI, S. BARGACH, D. MOORE, « L'islamisation de l'espace public français, Vers la fin du conflit ? », *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 24.

[50] Le Centre islamique et culturel de Belgique, appelé également la Grande Mosquée de Bruxelles, a commencé ses activités dans un bâtiment de taille modeste, loué avec l'aide des ambassades musulmanes de Belgique. Le CIC a par la suite pu occuper l'ancien Pavillon oriental construit en 1880 par Ernest Van Humbeek à l'occasion de l'exposition universelle de 1897 et offert en 1963 par le roi Baudouin au roi Fayçal d'Arabie séoudite. A Bruxelles, et à la différence de la Flandre et de la Wallonie qui comptent plusieurs grandes mosquées avec leurs caractéristiques architecturales mais où il y a tout de même des conflits à l'égard de l'installation des mosquées, le CIC représente la seule mosquée ayant l'allure d'une « vraie » mosquée avec coupole et minaret.

[51] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, op. cit.*, p. 18.

l'identité arabe et seulement dans une moindre mesure, de la religion [52]. La question de l'islam n'est donc pas encore constituée en « problème public » [53]. Ainsi, jusqu'au début des années 1980, la figure sociale de l'immigré reste celle d'un travailleur étranger, dont la dimension religieuse n'interpelle pas les pouvoirs publics d'abord parce que celle-ci n'est pas médiatisée (personne n'ayant prévu les implications religieuses du mouvement migratoire) et parce qu'ensuite, la « demande d'islam », dont une conséquence sera l'augmentation sensible des lieux de culte, provenant des immigrés eux-mêmes, reste faible [54]. A l'époque donc, les mosquées ne présentent le plus souvent que quelques timides signes extérieurs comme un écriteau identifiant le local ou encore une porte refaçonnée de manière à évoquer l'architecture arabe [55]. Par conséquent, c'est l'anonymisation et la quasi-invisibilité qui caractérisent la situation des lieux de culte musulmans de l'époque. Ceci correspondait à un souci de discrétion pour les gestionnaires des mosquées issus de la première génération de migrants comme l'illustre l'extrait de l'entretien réalisé avec Q., arrivé à l'âge de 19 ans en Belgique, chauffeur à la STIB à la retraite et président d'une mosquée marocaine à Saint-Josse, explicitant pourquoi il refusait de visibiliser la mosquée dont il s'occupe :

> « C'est pas un lieu de commerce, c'est un lieu de prière donc, les gens, ils savent quand ils ont besoin d'aller faire leurs prières, ils vont dans cette mosquée ou bien à l'autre, c'est la même chose. Donc moi, je ne vois pas pourquoi je dois mettre un grand panneau pour que les gens viennent, je ne sais pas. C'est pas un commerce » [Q., représentant d'une mosquée marocaine à Saint-Josse].

L'augmentation de la « demande d'islam » et, par conséquent, des lieux de culte et de leur visibilité interviendra à un moment précis : celui du passage d'une immigration de travail à une immigration familiale, de l'abandon des illusions du « retour au pays » et de la résignation à l'installation définitive dans le pays d'accueil. L'affirmation de l'appartenance islamique va alors constituer une dimension majeure de la sédentarisation [56]. C'est à ce moment qu'une partie non négligeable de ces populations s'active pour concrétiser et matérialiser la présence de l'islam dans l'espace des villes [57]. La deuxième période de visibilisation de l'islam, s'étalant de la moitié des années 1970 à la moitié des années 1980, fut, par conséquent, celle d'un large processus de visibilisation institutionnelle mais également spatiale de la religion

[52] F. DASSETTO, « Islam et Europe : au défi d'une rencontre de civilisations », *in* C. PAILHE (éd.), *Europes et Mondes musulmans, Un dialogue complexe*, Bruxelles, Grip/ Complexe, 278-279, 2004, p. 144.

[53] C. DE GALEMBERT, « Le « oui » municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam », *in* A. GOTMAN (éd.), *Villes et hospitalité, Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 386.

[54] O. MARONGIU, « Collectivités locales et associations cultuelles en droit français, L'exemple de la pratique de l'islam », *op. cit.*, p. 28.

[55] A. BASTENIER, F. DASSETTO, *L'Islam transplanté : vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Bruxelles, EPO, 1984, p. 55.

[56] J. CÉSARI, « L'islam en Europe, L'incorporation d'une religion », *op. cit.*, p. 7.

[57] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, op. cit.*, p. 25.

musulmane [58]. Ainsi, fonder des associations (notamment religieuses) correspond, pour les immigrés, non seulement au désir de s'installer pour de bon dans le pays d'accueil mais également de marquer son espace social de leur présence spécifique [59]. Mais cette évolution se fait également en résonance avec celle de la scène internationale où l'islam redevient un axe de référence pour les individus et les sociétés, notamment sous l'influence des leaderships de Khadafi et de l'ayatollah Khomeyni [60]. La période est d'ailleurs marquée, à Bruxelles, par un évènement particulier, à savoir la manifestation du 20 avril 1986 contre le bombardement américain de la Libye, durant laquelle émergèrent des références à l'islam parmi certains groupes de manifestants [61]. Cet évènement propulsera l'entrée sur la scène publique de l'islam comme ferment identitaire d'une partie de la population immigrée, identité éventuellement mobilisable à des fins politiques. La période caractérise donc le passage d'un islam vécu dans une attitude qui mêle prévention et autocensure, c'est-à-dire un islam vécu comme honteux socialement, discrètement et anonymement, à un islam avoué et proclamé, qui s'affirme et se revendique, religieusement mais aussi culturellement et politiquement [62]. Les pratiques religieuses et culturelles liées au culte islamique acquièrent donc une visibilité supplémentaire dans les espaces urbains même si certaines de ces pratiques telles que la prière ou le ramadan disposaient déjà d'une relative visibilité dans certains lieux de travail [63].

Dans leur grande majorité, les promoteurs de cette visibilité n'étaient pas devenus plus religieux ou pratiquants mais avaient modifié leur rapport à l'environnement, refusant de cantonner leur appartenance religieuse à la sphère du privé [64]. C'est alors progressivement à cette période que les « travailleurs étrangers » deviennent des « immigrés », objets de controverses quant à leurs concentrations urbaines, leurs modes de vie et leur religion, l'islam apparaissant désormais parmi les éléments qui définissent cette nouvelle approche de l'immigration, de manière plutôt négative, c'est-à-dire comme un frein empêchant l'intégration des groupes immigrés à la société belge [65]. En effet, la période est marquée par une focalisation sur l'immigration non européenne et plus particulièrement marocaine et turque et la représentation dominante de celle-ci se réduit à l'islam auquel sont associés des termes radicaux et

---

58 F. Dassetto, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », *op. cit.*, p. 23.

59 J. Gatugu, « Associations issues de l'immigration en Belgique : définition, typologie, enjeux, problématiques », *in* J. Gatugu, S. Amoranitis et Altay Manço (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 57.

60 F. Dassetto, « Islam et Europe : au défi d'une rencontre de civilisations », *op. cit.*, p. 145.

61 F. Dassetto, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, op. cit.*, p. 33 et 34.

62 C. de Galembert, *op. cit.*, p. 391.

63 A. Rea, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 718.

64 J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 23.

65 L. Panafit, « Ethnicité et citoyenneté dans l'espace public belge », *in* R. Leveau, C. Withol de Wenden et K. Mohsen-Finan (éd..), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, 2003, p. 60.

disqualifiants, le « péril intégriste » étant construit à partir des pratiques ordinaires de la religion musulmane [66].

A contrario, et il s'agit du troisième moment de la visibilisation de l'islam dans l'espace public bruxellois, la période s'étalant du milieu des années 1980 au début des années 1990 semble avoir été caractérisée par un certain ralentissement de l'usage de signes islamiques extérieurs voire même par leur élimination [67] et ce, en vue de consolider les acquis de la décade précédente. En effet, la visibilité de l'identité minoritaire peut, dans certains cas, représenter un faire-valoir à utiliser en fonction du contexte social et politique ; elle peut aussi, comme le constate Anne Raulin, « représenter un handicap et s'effacer dans ses signes extérieurs afin de faciliter l'intégration locale » [68]. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce changement : l'hostilité croissante à l'égard de l'islam (liée à des raisons géopolitiques), l'hostilité à l'immigration dans un contexte de restrictions budgétaires, etc. [69].

Enfin, actuellement, si certaines mosquées ont fait le choix de rester totalement invisibles par rapport à l'extérieur, d'autres mosquées bruxelloises se sont rendues visibles dans l'espace urbain par un certain nombre de procédés graphiques (mosaïques, calligraphies et inscriptions en arabe ou en phonétique, panneaux, etc.). Dans l'ensemble de ces signes, l'utilisation de la calligraphie a, de manière particulière, historiquement servi de marqueur visuel constamment perçu comme un symbole de l'islam [70]. Qui plus est, en termes de visibilité et de symbole, le fait d'ajouter une enseigne et/ou des inscriptions de toponymes divers possède, pour les gestionnaires du lieu, un caractère emblématique dont l'importance du point de vue de la signification ne saurait être sous-estimée : nommer le lieu, c'est lui donner une identité à des fins particulières, c'est-à-dire en fonction d'un public [71]. Il s'agit donc d'opter pour un nom reconnaissable, qui signifie quelque chose pour le public visé, et qui ajoute une dimension imaginaire à la réalité du lieu, permettant la signalisation des lieux et s'inscrivant dans le système de repérage de l'espace urbain [72]. En outre, l'ajout de toponymes permet de mobiliser les mythes fédérateurs de l'Umma et les moments clés de l'histoire musulmane (par exemple : l'hégire, les compagnons du Prophète, etc.). Dans la société d'accueil, c'est autour de cette visibilité que se cristallisent alors les interrogations, les doutes et les oppositions parfois violentes relatives à l'intégration de ces nouveaux venus [73].

Depuis une dizaine d'années donc, certaines mosquées ont entrepris des tentatives de modification de leur architecture visant à accentuer la visibilité du lieu de culte dans l'espace urbain. Pour ce faire, elles ont introduit, auprès des autorités communales, des demandes de permis d'urbanisme incluant la réalisation de signes architecturaux

---

[66] A. Rea, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 702.

[67] F. Dassetto, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 189.

[68] A. Raulin, *op. cit.*, p. 63.

[69] F. Dassetto, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 181 et 182.

[70] B. Metcalf, *op. cit.*, p. 3.

[71] A. Raulin, *op. cit.*, p. 58.

[72] *Ibid.*

[73] J. Césari, « L'islam en Europe. L'incorporation d'une religion », *op. cit.*, p. 7.

qui accentuent l'aspect « islamique » de l'architecture (coupole, minaret, rénovation de façade, etc.). Car s'il n'existe pas de spécificités clairement repérées qui soient liées à l'architecture des mosquées, deux éléments participent principalement à la visibilité de celles-ci par rapport à l'extérieur : le minaret et la façade [74].

L'émergence de revendications visant à visibiliser de manière plus explicite les lieux de culte musulmans s'explique certainement en partie par l'émergence d'un « islam des familles » voyant le standing musulman s'élever du statut locatif à celui de propriétaire [75]. En effet, c'est uniquement le statut de propriétaires de l'immeuble (de la personne physique ou morale, c'est-à-dire l'ASBL) qui peut permettre aux gérants de la mosquée d'introduire des demandes de modification urbanistique, de la façade par exemple. Ce qui apparaît à l'issue des entretiens que nous avons menés, c'est que la volonté de visibiliser les lieux de culte musulmans repose sur quatre types d'arguments. D'abord, les demandes de visibilisation des lieux de culte sont sous-tendues par un souci de transparence et par un sentiment d'injustice par rapport aux autres cultes. Les mosquées étant les cibles privilégiées du « discours sécuritaire sur la menace » [76], mieux faire connaître le culte musulman et le rendre visible dans l'espace public doit permettre de rompre avec un discours inquiet tenu à l'égard de ces lieux *a priori* suspects :

> « Quand vous dites la « mosquée », ils [les Belges de manière générale, ndlr] sursautent un petit peu même s'ils ne veulent pas le montrer pour ne pas vous choquer ou quoi. Ils pensent que c'est des fabriques de bombes et des attentats » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

> « L'intérêt est d'avoir quelques chose d'officiel où tout est vu et les gens ont moins peur que quelque chose qui est à moitié caché et où les gens peuvent penser n'importe quoi (…) Je veux dire ceux qui ont eu l'autorisation de ce petit minaret étaient plutôt fiers en disant ben voilà, on est plus dans les caves, on est reconnus » [N., représentant d'une mosquée albanaise schaerbeekoise].

Il s'agit donc de la nécessité de rendre officielle une présence en vue d'une première reconnaissance de la part de la société d'accueil permettant de rompre avec le discours sécuritaire à l'égard des mosquées. Ce souci de transparence s'appuie également sur la nécessité de faire entrer les lieux de culte musulmans à nouveau dans la légalité par rapport à leur situation urbanistique :

> « Si on demande un permis de bâtir pour améliorer l'aspect ou les locaux de la mosquée, à mon avis, les autorités communales ne peuvent que s'en réjouir, parce que dans la mesure où on fait un permis de bâtir, ça veut dire qu'on fait les choses dans la légalité » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

---

[74] O. Marongiu, « Collectivités locales et associations cultuelles en droit français, L'exemple de la pratique de l'islam », *op. cit.*, p. 36.

[75] A. Boubeker, « La reconnaissance publique de l'islam en France : entre gestion locale et communauté d'expérience », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre 2006, p. 22.

[76] V. Amiraux, « Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre 2006, p. 204.

Ensuite, les revendications quant à la visibilité des lieux de culte tiennent à un besoin de faire littéralement exister l'islam dans l'espace public et de légitimer sa présence :

> « S'il n'y a pas de lieu de culte, on ne peut pas parler de religion. Il faut certainement que cette religion soit visible avec ses lieux de cultes. Sans ces lieux de culte, on ne peut pas voir cette religion, même s'il y a des personnes qui pratiquent cette religion (…) [Il s'agit de] donner un meilleur aspect qui serait le plus proche possible d'une mosquée, tout en restant dans la loi, dans les règles du jeu (...). Puisque éventuellement pour les façades et pour l'aspect extérieur, il y a certaines règles qui sont strictes, il faut les respecter (…) [Mais, ndlr] ça permet de voir qu'il y a une mosquée dans le quartier ! On peut très bien le marquer, on peut très bien l'écrire sur la façade, mais ça n'a pas le même aspect. C'est comme si c'était un cabinet d'un médecin. Donc ça n'a pas le sens d'un lieu de culte. Alors qu'un lieu de culte, pour moi, il est essentiel qu'on le remarque. C'est important puisqu'un lieu de culte est indissociable de son aspect architectural. C'est important que les gens sachent qu'il y a un lieu de culte, que c'est un lieu de culte (…) Si on n'a pas l'impression que c'est un lieu de culte, on a moins de respect par rapport à ce qu'on fait devant, derrière, à l'extérieur, au niveau du voisinage, etc. Si c'est un lieu de culte qui n'est pas connaissable de l'extérieur, je pense qu'on aura beaucoup de préjugés, on ne saurait pas qu'est-ce qu'on fait, ce qui se passe, quel genre d'activités on y exerce à l'intérieur. Il vaut mieux être ouvert, il vaut mieux être franc, il vaut mieux dire que : « voilà, ça, c'est un lieu de culte musulman » (...) [Cela vise à, ndlr] mettre l'islam sur un pied d'égalité par rapport aux autres cultes reconnus en Belgique. La mosquée, les lieux de culte musulmans sont moins visibles par rapport à d'autres lieux de culte d'autres cultes (…) On n'a pas eu les mêmes moyens et les mêmes possibilités. On n'a pas pu faire bénéficier nos lieux de culte de ce que les autres avaient comme possibilités » [W., représentant de la Diyanet, Fondation religieuse turque].
>
> « Ça représente une reconnaissance de leur religion et de leur culte. Le musulman vivait quand même une certaine… je ne trouve pas le mot (...) C'est d'être condamné à se cacher ou à se camoufler, ou à entrer dans la clandestinité. Ils ne pouvaient pas extérioriser leurs signes religieux tels que l'église. Je passe là, devant une église, avec la croix, c'est visible, c'est reconnaissable, c'est imposant, elle s'impose et je le respecte. Et donc, le musulman avait ce sentiment d'être toujours en cachette, qu'il peut pas extérioriser, qu'il ne peut pas montrer, il n'a pas le droit. C'est un sentiment d'injustice, il y a un droit, là, qui est bafoué, sans pour autant que cela soit vrai du point de vue des autorités (…) Le deuxième objectif, est que ça fait moins de… Si je vous invite, si on vous dit une mosquée se trouve là, à tel endroit, mais vous commencez à chercher, et c'est derrière les grillages, dans les caves, forcément vous aurez peur, avec ce qu'on véhicule aujourd'hui et qu'on attribue malheureusement, à tort et à raison, à la religion musulmane et aux musulmans. Donc, vous ne serez vraiment pas à l'aise si vous venez, si vous êtes invité dans une mosquée. Donc, ça contribue à la reconnaissance, et puis à la sécurité » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Ce qui ressort de ces deux extraits d'entretiens, c'est qu'il s'agit à proprement parler de rendre à des lieux de culte qui étaient « tout à fait transitoires et temporaires », pour reprendre les termes d'un de nos interlocuteurs, leurs lettres de noblesse et de légitimer leur présence dans un espace public multiconfessionnel. Ainsi, « l'inscription

d'une vie communautaire islamique dans l'espace urbain correspond au passage des salles de prière, souvent invisibles et anonymes, à la mosquée. La distinction ne tient pas tant à la superficie du lieu ou à l'ampleur du bâtiment qu'à la mise en scène et à l'organisation d'activités à caractère islamique dans la ville (…). Si les salles de prière peuvent être *a priori* ignorées par l'environnement non musulman, il n'en va pas de même pour la mosquée » [77]. Dans ce cadre, visibiliser la mosquée apparaît comme un moyen de sortir de l'humiliation ressentie.

Enfin, les demandes de visibilisation des lieux de culte sont induites par une demande de reconnaissance de la partie musulmane de la population bruxelloise auprès de la société dite « de souche » :

> « Je trouve que comme on n'a rien à cacher, il faut que les gens qui nous côtoient sachent, ou bien qui passent, sachent que là, il y a un lieu de culte, une mosquée, un lieu de prière, je trouve que c'est important. Pourquoi rester à l'écart parce que nous sommes tous Bruxellois. Nous avons peut-être différentes religions mais nous sommes avant tout tous Bruxellois » [H., vice-président de la mosquée Fatih Camii].

Il apparaît donc que ces demandes de visibilisation sont sous-tendues par la nécessité de sortir le culte musulman d'une situation vécue comme injuste et discriminante mais également par une affirmation identitaire et par une quête de reconnaissance. Et alors que les premières générations de migrants musulmans, « ayant parfaitement compris que la norme spatiale dominante du quartier est la neutralité de l'espace public, en tant que populations à faibles ressources et à faible légitimité, optent pour des stratégies d'occultation » [78], les nouvelles générations de représentants des mosquées ont fait de la visibilité de l'islam un élément de légitimation de leur présence, de leur leadership et d'attestation de leur égale citoyenneté.

Un cas emblématique : le minaret de la mosquée Fatih Camii à Schaerbeek

La demande de visibilisation de la mosquée turque Fatih Camii, implantée depuis le début des années 1980 sur la chaussée de Haecht à Schaerbeek au numéro 88, constitue un cas jusqu'à présent unique de gestion politique de l'adjonction d'un signe extérieur de visibilité à la façade d'une mosquée en région bruxelloise. Ce cas concret nous permettra d'exposer les diverses interprétations du dossier exprimées par les acteurs de la transaction politique ainsi que les éléments structurels sous-tendant l'installation et la régularisation des lieux de culte musulmans en région bruxelloise comme, par exemple, les réglementations d'urbanisme.

La création de la mosquée Fathi Camii a résulté de la séparation de la communauté turque de la communauté albanaise avec laquelle elle partageait une autre mosquée, la Mosquée blanche, située dans la même commune. Le bâtiment de la mosquée Fatih Camii, un ancien atelier désaffecté datant de 1893, fut acheté en 1978. Les responsables de la mosquée n'entreprirent aucune démarche quant à l'obtention d'un

---

[77] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 24.

[78] M. Verhoeven, « Minorité musulmane et ville », *in* F. Dassetto (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 1997, p. 134.

permis de bâtir [79], probablement d'une part en raison du contexte politique spécifique de l'époque et, d'autre part, de l'ignorance de la législation par les gestionnaires de la mosquée. A la fin des années 1990, la mosquée acquit le bâtiment mitoyen du sien, un ancien atelier désaffecté et, dans le cadre des travaux de rénovation, introduisit une demande de transformation de la façade auprès de l'administration communale.

Le projet initial mentionnait la construction d'un minaret de 18 mètres de haut ainsi qu'une coupole [80]. Dans l'esprit des promoteurs de cette nouvelle visibilité de la mosquée, le minaret faisait partie intégrante du projet de rénovation de la mosquée et s'inscrivait dans l'optique d'une visibilisation extensive de l'existence d'un islam belge :

> « Normalement, le minaret, ça fait partie de la mosquée. Ça fait partie de la mosquée, c'est une partie intégrante de la mosquée. (…) Ici, les gens passaient devant souvent, surtout les non-musulmans, ils ne savaient même pas qu'il y avait une mosquée. C'est important parce que ça fait aussi partie de la vie du musulman. C'est important qu'on sache aussi qu'il y a des musulmans ici en Belgique. Je pense qu'on doit savoir qu'il y a des musulmans, c'est important pour notre identité » [H. vice-président de la mosquée Fatih Camii].

L'objectif était donc que l'on puisse remarquer la mosquée et, par conséquent, la visibiliser au maximum depuis l'extérieur et par rapport à un public plus large que celui de l'environnement immédiat de la mosquée :

> « Il y a trois années de ça, nous avons organisé une journée portes ouvertes. A ce moment-là, les gens nous disaient : « oui, on ne savait même pas qu'il y avait une mosquée dans cette rue, dans cette chaussée. C'est grâce à la journée portes ouvertes que nous avons su qu'il y avait une mosquée dans cette rue. Et nous sommes venus la visiter » » [H., vice-président de la mosquée Fatih Camii].

> « De l'extérieur on a aussi fait en sorte que ça se remarque » [W., représentant de la Diyanet, Fondation religieuse turque à laquelle est rattachée la mosquée Fatih Camii].

Cet exemple concret nous permet donc d'insister sur l'importance interne et externe de la visibilisation d'un lieu de culte musulman : interne pour le groupe mais aussi externe, en tant que manifestation visible d'un Autre légitime par rapport à l'environnement plus large du quartier. En effet, la seule fonction dudit minaret était de visibiliser de manière accentuée la mosquée vers l'extérieur, de rendre publique l'existence de la mosquée par rapport à un environnement plus large que celui de la mosquée (le quartier majoritairement « turc » qu'on appelle la « Petite Anatolie » connaissait déjà plus que probablement l'existence de la mosquée soit pour la fréquenter, soit pour fréquenter sa « concurrente » directe, appartenant à la Fédération

---

[79] U. Manço, M. Kanmaz, « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, 2005, p. 1117.

[80] U. Mançо, « Accueil et institutionnalisation de l'islam au niveau municipal : le cas de la communauté turque de Schaerbeek », *in* A. Mançо et S. Amoranitis (éd..), *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, L'Harmattan, 2005, p. 97.

islamique de Belgique, la BIF, elle-même rattachée au courant Mili Görus, et située dans la même rue au numéro 124) car la fonction proprement dite du minaret qui est de diffuser l'appel à la prière (l'azan) est impossible, celui-ci étant interdit à Bruxelles [81]. Cette interdiction a d'ailleurs été explicitement formulée par la commune au président de la mosquée [82]. La volonté d'ajouter un minaret à la façade de la mosquée visait donc implicitement une reconnaissance symbolique de la part de la société d'accueil. Ceci étant, l'acceptation du dossier de la mosquée a mis du temps avant d'aboutir, en raison de certaines difficultés tenant autant à des réticences de la commune et de la Région, qu'à des difficultés de compréhension et à des documents manquants. Celui-ci a nécessité l'intervention, auprès du service d'urbanisme de la commune de Schaerbeek, d'un élu d'origine turque, Halis Kokten, qui a mené, pour reprendre les termes d'Ural Manço, une « médiation informelle mais efficace » [83] afin de dénouer le nœud administratif qui s'était formé au niveau du service urbanisme de la commune. Elu en 1998 dans le cadre de la mise en place de l'Organe chef de culte musulman, l'Exécutif des musulmans de Belgique (EMB), Halis Kokten eut des contacts avec les autorités communales et administratives de Schaerbeek, les deux mosquées turques situées dans la même rue ayant chacune remis un dossier au service urbanisme de la commune :

> « A la même période, il y avait une demande au service d'urbanisme de Fatih Camii pour leur minaret et une autre demande de l'autre mosquée qui est de la fédération [islamique de Belgique ou BIF située au 124 de la chaussée de Haecht, ndlr] pour des rénovations internes (…) Je m'amène au service de l'urbanisme et je dis : « voilà, je viens pour une mosquée qui se trouve au numéro 124, j'aimerais voir quelles sont les lacunes ». Et l'employé en question me dit : « oui, cette mosquée a fait une demande de minaret et la hauteur du minaret est exagérée ». Donc vous voyez à quel degré les employés confondaient les deux dossiers. Donc, les deux dossiers étaient mélangés. Première chose, on s'est dit, on va bien scinder les deux mosquées : 124 et 88 (…) On a commencé à traiter le dossier du 124 parce qu'ils étaient les premiers à demander (…) Et puis, je passe à la même période à Fathi Camii où j'interviens avec l'échevin de l'urbanisme, j'explique le projet » [Halis Kokten, conseiller communal CDH].

Il semble donc que l'intervention et la médiation d'un tiers, à savoir un élu proche de la communauté turque et du quartier de la « Petite Anatolie » de par son statut de commerçant, ait été nécessaire pour démêler l'imbroglio administratif et compléter le dossier de la mosquée Fatih Camii. Cet élu joua vraisemblablement le rôle de « passeur », à savoir d'intermédiaire entre des mondes ou des groupes sociaux différents traduisant des demandes et des normes d'un groupe vers l'autre, endossant la casquette de médiateur entre les autorités communales et les gérants de

---

[81] Il semble qu'à Bruxelles, l'azan soit assimilé à l'emploi, interdit sauf autorisation exceptionnelle des autorités compétentes et pour des manifestations limitées, de hauts-parleurs et, de fait, à la réglementation portant sur les nuisances sonores. Ceci étant, cela n'empêche nullement les mosquées de respecter plus ou moins cette interdiction et de pratiquer un appel à la prière local qui retentit dans la portion de rue occupée par la mosquée.

[82] U. MANÇO, *op. cit.*, p. 97.

[83] *Ibid.*, p. 95.

la mosquée lors de la négociation quant à la hauteur du minaret et faisant valoir aux représentants de la mosquée que c'était moins la hauteur de celui-ci qui comptait que le symbole en lui-même. En effet, l'adjonction du minaret à la façade de la mosquée, comme dans d'autres dossiers similaires, constituait le point d'achoppement entre les autorités politiques et les responsables de la mosquée. Or, le minaret représentait surtout pour ceux-ci un geste symbolique, un gage de pérennité et de reconnaissance donné par la commune. Le minaret était alors censé traduire le dynamisme du quartier et constituer un repère géographique majeur signalant la « Petite Anatolie » [84], le quartier commerçant voisin de la mosquée.

> « Au lieu d'avoir, disons, dix mètres de minaret, on s'est arrangés à avoir cinq mètres de minaret. Mais pour moi, le plus important, ce n'était pas être acharné à avoir un minaret. C'était plus l'effort du symbolisme que ça représentait dans le quartier » [Halis Kokten, conseiller communal CDH].

La dimension symbolique du minaret avait d'ailleurs bien été perçue par les autorités communales elles-mêmes :

> « C'est clair, j'ai bien mesuré le caractère symbolique de ce qui était fait. C'est évident qu'on a cherché les voies urbanistiques afin de réussir ce geste symbolique » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek et ancien échevin de l'urbanisme].

Celles-ci furent donc amenées à trouver une solution originale afin de permettre l'ajout du minaret sur la façade de la mosquée :

> « On a distingué la demande en tant que telle de la mosquée, (...) les aménagements à l'intérieur du bâtiment (...), etc. Donc tout ça c'était le dossier lui-même et on a sorti du dossier le minaret. Aussi parce qu'au niveau de la région, les fonctionnaires régionaux étaient particulièrement attentifs à ce qu'on respecte l'ordonnancement néo-classique de ces maisons de la chaussée de Haecht. Bon, ce n'est pas la Place des Martyrs, mais bon il fallait respecter donc on l'a sorti pour pouvoir faire passer le dossier. Et Monsieur Duran, le président, a dit « oui bon ok, l'important c'est la mosquée, ce n'est pas le minaret ». Et puis, un peu après il est revenu à la charge avec son minaret et on s'est posé la question. C'est une trouvaille de l'architecte en chef chez nous, qui est de dire ou bien c'est une demande de permis de bâtir pour construire un minaret auquel cas on va être amenés à revoir tout le dossier lui-même parce que c'est une transformation de l'immeuble, alors ce serait peut-être plus facile, parce que le minaret n'était pas énorme, de le traiter comme une enseigne, et en plus il voulait l'éclairer la nuit, donc comme une enseigne lumineuse. Alors c'est vrai qu'une enseigne c'est généralement lié à un commerce mais vous pouvez mettre une enseigne devant un équipement sportif, devant une ASBL, ça ne pose aucun problème. Le seul problème c'est que normalement c'est délivré pour neuf ans seulement et que tous les neuf ans, il faut renouveler l'autorisation » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek].

[84] « Une flèche ottomane de 12 m de haut sera accolée à la mosquée de la chaussée de Haecht », *Le Soir*, 3 juillet 2001.

La mosquée fut inaugurée en novembre 2001, en présence des autorités communales et consulaires et des médias belges [85]. Les autorités communales, après avoir fait preuve d'ouverture, ont donc échafaudé des solutions tenant compte d'aspects techniques très complexes. Ainsi, suite aux réticences de la Région quant à la protection de « l'ordonnancement néo-classique » (pourtant peu évident pour l'observateur avisé) du quartier de la mosquée, le dossier est donc passé de la *construction* d'un minaret à l'*ajout* d'une « enseigne publicitaire lumineuse » ayant la forme d'un minaret d'une hauteur de quelques mètres, compromis proposé par la commune elle-même et dont l'autorisation a été délivrée pour neuf ans (et qui devra donc être renouvelée). Cet exemple illustre parfaitement qu'un premier refus exprimé par la commune peut constituer une première étape vers une amorce de dialogue [86]. Il illustre également que seules des négociations menées avec les autorités communales et portant sur les conditions urbanistiques de l'implantation du minaret sur la façade de la mosquée ont permis de dégager une solution donnant satisfaction (même partielle) à la communauté musulmane. En effet, la taille plutôt modeste du minaret n'est pas sans susciter certains regrets dans le chef de certains représentants de la communauté musulmane :

> « Moi je trouve que quand même ça, c'est symbolique ce qui a été fait là. C'est pas terrible, on aurait dû mettre quelque chose de vraiment imposant, de sérieux quoi. Mais bon (…) Une vraie architecture et tout compris, pas ce qu'on a actuellement, ça manque à Bruxelles. Ce n'est pas la même chose. En France, il y a des mosquées construites, architecturalement elles ont l'aspect d'une mosquée : minaret et tout quoi. Et ça, c'est récent » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Le cas concret de la mosquée Fatih Camii nous permet d'illustrer, en outre, la sensibilité politique liée aux demandes de visibilisation des lieux de culte musulmans se parant d'arguments urbanistiques afin d'apparaître plus légitime. Les tergiversations de la décision politique sont à mettre en parallèle avec le besoin des élus de se ménager (et de ne pas choquer) leur électorat habituel, principalement belge de souche, et de conquérir un nouvel électorat ou un groupe électoral perçu (à tort ou à raison) comme éventuellement mobilisable. Enfin, cet exemple manifeste également la possibilité de compromis émergeant dans le cadre d'une transaction politique menée sur un dossier complexe.

L'architecture de la mosquée comme lieu de mémoire

L'exemple de la mosquée Fatih Camii nous permet d'illustrer et de comprendre en quoi et comment un monument peut apparaître dans sa dimension de support de mémoire [87]. Ce point de vue prend en considération le fait qu'un certain type de mémoire fait corps avec l'espace ou le groupe, qu'il ne lui est pas physiquement dissociable, qu'il lui appartient en propre : la mémoire collective ne peut se décontextualiser du

---

[85] U. Manço, M. Kanmaz, « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », *op. cit.*, p. 99.

[86] J. Césari, « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », *op. cit.*, p. 1018.

[87] A. Raulin, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 146.

cadre dans lequel elle s'est constituée [88]. En effet, l'architecture offre à la société la possibilité de transcender les impératifs de fonctionnalité et d'accessibilité des bâtiments et de reconstituer de manière réflexive l'espace. Elle joue, de ce fait, un rôle privilégié dans la représentation de l'identité culturelle que possède cette société d'elle-même mais offre, dans le même temps, un potentiel culturel à l'expression de nouvelles identités [89]. Qui plus est, l'architecture matérialise dans des formes concrètes le paradoxe moderne de l'universalisme et du particularisme, c'est-à-dire ce qui relève, d'une part, du « nous » et, d'autre part, ce qui est généralement admis comme faisant partie de la culture majoritaire de la société et ce qui relève de l'« Autre », d'une culture particulière, qui n'est pas (encore) considérée comme étant intégrée au *mainstream* de la culture majoritaire. L'« Autre » est celui qui n'est pas identifié comme semblable [90], la notion d'Autre renvoyant à un collectif soumis à un déni d'estime sociale s'appliquant à un groupe entier [91]. Ceci étant, l'Autre ne constitue nullement un invariant mais est le produit d'une construction sociale tributaire des cadres de pensée d'une époque et d'un contexte [92].

Le tout renvoie à des luttes visant à modifier le rapport de force définissant ce qui relève de la culture majoritaire et ce qui, de fait, s'en trouve exclu. Les dimensions architecturales d'un bâtiment, et en particulier d'un bâtiment religieux, impliquent donc pour les minorités culturelles d'importants enjeux symboliques visant à inclure certains éléments de la culture minoritaire dans la représentation collective de ce qui constitue la culture majoritaire. En conséquence, les formes d'expression architecturale des lieux de culte minoritaires, et significativement musulmans, peuvent acquérir un degré élevé de sensibilité politique. Car tout lieu de culte minoritaire, comme la mosquée, se veut l'expression, comme tout monument, d'une présence. Il s'agit ici plus précisément de la présence d'un Autre, les mosquées, en tant que monuments de la minorité, qui se trouvent être l'expression tangible de la permanence ou à tout le moins de la durée, permettant de penser la continuité des générations [93]. La constitution, l'agrandissement et l'affirmation symbolique d'un lieu de culte dans l'espace urbain sont donc des moments névralgiques où se joue l'accueil ou le rejet des communautés [94]. Dans ce cadre, la visibilité architecturale d'un lieu et, notamment, d'un lieu de culte possède bien une double face : interne d'une part, en termes d'importance symbolique pour le groupe et au sein du groupe et externe, d'autre part, pour se montrer à l'Autre dans le cadre d'une dialectique minoritaire-majoritaire. On voit alors comment dans une perspective « décontextualisée d'une approche urbaine plus globale, la sur-représentation d'une minorité à un niveau micro-spatial contribue, par un effet de loupe, à accroître sa visibilité, et par extension à faire d'une minorité une majorité, à laquelle il est aisé d'imputer un caractère menaçant. La

[88] *Ibid.*, p. 143.

[89] G. Delanty, P. R. Jones, « European Identity and Architecture », *European Journal of Social Theory*, 5/4, 2002, p. 464.

[90] A. Rea, M. Tripier, *op. cit.*, p. 77.

[91] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 26.

[92] *Ibid.*, p. 14.

[93] M. Augé, *op. cit.*, p. 78.

[94] A. Germain *et al.*, *op. cit.*, p. 99.

visibilité participe [alors, ndlr] fondamentalement de la construction de l'altérité et de l'exacerbation des rapports de domination » [95].

L'impossibilité de visibiliser un lieu de culte : négociations et stratégies de contournement [96]

Les demandes de visibilisation de l'islam dans l'espace public ne sont pas sans lien avec l'évolution politique qui a eu lieu au sein même des communes bruxelloises. En effet, que ce soit à Molenbeek, à Schaerbeek ou à Saint-Josse, les anciennes administrations communales avaient tenté de limiter voire d'empêcher l'implantation voire la rénovation des lieux de prière existants en rendant difficile l'obtention des permis d'urbanisme. Les autorités communales ont, ainsi, souvent refusé des permis de bâtir à des projets qui rendaient trop visible la localisation de l'islam [97]. Ceci est notamment possible parce que les règles d'urbanisme stipulent qu'un « permis peut être refusé parce qu'il ne s'intègre pas de manière adéquate dans son environnement » [98], ouvrant ainsi une large porte à l'interprétation sur la manière dont un bâtiment ou son utilisation s'« intègre » ou non à son « environnement ». Cette notion, plutôt malléable, d'intégration adéquate à l'environnement est censée recouvrir les « caractéristiques agréables de la ville et du quartier » [99] et pose la question de la place des lieux de prière non chrétiens dans l'espace urbain, considérés souvent comme moins évidents à intégrer dans l'ensemble et comme pouvant potentiellement heurter la population locale. Le tout est parfois relié à des préoccupations de cohérence au niveau de l'habitat qui doit préserver son « originalité traditionnelle » [100]. En conséquence, les objections à l'installation de la mosquée prennent le plus souvent comme motifs moins la mosquée en tant que telle (ce qui pourrait être considéré comme de la discrimination religieuse) mais plutôt les problèmes de parking ou encore ce qui est considéré comme l'incongruité esthétique du bâtiment par rapport à son environnement [101]. Par ce biais, la commune détient donc une part importante de pouvoir dans l'aménagement du

---

[95] L. Joyeux, *op. cit.*, p. 188.

[96] La stratégie naît du fait que certains agents sociaux tentent d'utiliser, au maximum de leur avantage, les normes et les règles gouvernant les systèmes, et les situations par lesquelles ils se manifestent ; elle correspond à la recherche de maximisation dans les limites de l'ordre social existant (M. Chebel, *La formation de l'identité politique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1998, p. 152). L'utilisation du terme « stratégie » ne vise donc pas à postuler d'emblée la rationalité des acteurs qui disposeraient, avant d'entrer dans le cadre de la transaction politique, d'intérêts et d'objectifs clairement définis et prédéterminés. Ceux-ci, ainsi que la rationalité des acteurs, sont limités, incertains et partiels.

[97] F. Dassetto, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 189.

[98] « Le certificat et le permis d'urbanisme », *Les carnets de l'urbanisme, Construire, rénover, transformer, démolir*, Ministère de la Région Bruxelles-Capitale, Administration de l'Aménagement du Territoire et du Logement, 3e édition, octobre 2003, p. 33.

[99] R. Gale, S. Naylor, « Religion, Planning and the City : The Spatial Politics of Ethnic Minority Expression in British Cities and Towns », *Ethnicities*, 2/3, 2002, p. 389.

[100] J. Rémy, *op. cit.*, p. 104.

[101] R. Gale, S. Naylor, *op. cit.*, p. 388.

territoire [102], l'urbanisme pouvant, par conséquent, être l'un des secteurs municipaux les moins ouverts aux orientations multiculturelles [103].

Nous allons, dans un premier temps, présenter un certain nombre de dossiers urbanistiques de mosquées qui ont été négociés sous les anciennes et actuelles administrations communales dans nos trois communes d'enquête et, dans un second temps, revenir sur les différentes objections et craintes des communes ainsi que des populations riveraines à l'égard de ceux-ci dont nous verrons que l'impact n'est pas non plus à négliger. Enfin, nous montrerons quelles ont été (et quelles sont toujours) les stratégies de contournement de l'interdiction ou de la polémique qui ont été mises en œuvre par les différentes autorités communales mais également par les gestionnaires des mosquées.

Schaerbeek

La commune de Schaerbeek a été l'une des premières à se servir des règles d'urbanisme afin d'entraver des projets d'ouverture ou de rénovation de mosquées avec pour objectif de limiter la visibilité de l'islam dans l'espace public [104]. L., membre depuis plus d'une vingtaine d'années de la mosquée qu'il préside actuellement et ancien professeur de religion musulmane au sein de la mosquée, nous avait exprimé les problèmes administratifs auxquels la mosquée avait fait face sous l'ancienne administration communale :

> « Dans le temps de Nols, nous avions introduit une demande de permis [pour modifier et visibiliser la façade, ndlr] mais ce n'était pratiquement pas possible de travailler dans ces conditions-là. Avant, la façade, c'était tout simplement deux garages, avec un petit muret avec des barreaux en fer. [Pour la nouvelle façade, ndlr], ça a pris du temps, ça a pris dix ans » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Ainsi, l'ancienne administration communale sous la direction du bourgmestre Roger Nols avait refusé, en juillet 1979, et malgré un avis favorable du service incendie, le permis de bâtir de la mosquée Fatih Camii au motif que « cette implantation provoquerait une forte concentration humaine à proximité immédiate de nombreux logements, notamment ceux de la rue Philomène 3 à 13. La tranquillité de l'îlot en serait perturbée et la qualité de l'habitat gravement lésée » [105]. La demande avait été introduite par la Fondation religieuse turque pour une association tierce, le Groupe d'Assistance Sociale et Culturelle des Travailleur Turc Résident (*sic*) en Belgique, l'ASBL à laquelle était laissée la gestion du bâtiment en question. L'ASBL louait un bâtiment situé dans la chaussée de Haecht et à la vente de celui-ci, a acquis en 1978, le n° 88 de la même rue. Le refus de la commune s'appuyait notamment sur une pétition et sur des courriers d'habitants s'opposant vivement à l'installation de la mosquée et demandant sa fermeture officielle ou à tout le moins sa réalisation

---

[102] F. Dassetto, *op. cit.*, p. 28 et 29.

[103] A. Germain, *op. cit.*, p. 425 et 426.

[104] U. Manço, *op. cit.*, p. 87.

[105] Administration communale de Schaerbeek, Div. C – Bur. D n° 306/B/129/88, refus du permis de bâtir, 17 juillet 1979.

« dans un lieu plus retiré » [106]. C'est d'ailleurs à la suite d'une plainte adressée par un habitant du quartier, qu'une inspection du Service des Travaux a été réalisée et qu'un procès-verbal fut dressé. Mais à la lecture de ces courriers, il semble que c'est moins la présence de la mosquée qui pose problème que la proximité géographique avec la population turque du quartier, appréhendée sous le prisme de préjugés classiques à l'égard des populations étrangères, ainsi que les relations tendues qui s'ensuivent. Ceci est à rapprocher du syndrome « *NIMBY : Not In My Back Yard* – Pas dans mon jardin », expression qui qualifie des discours et des pratiques d'opposition de populations riveraines à l'implantation ou à l'extension d'une nouvelle installation [107] à proximité immédiate de leur voisinage dans l'espace urbain. Le conflit, dans lequel le facteur de proximité est décisif, est donc lié à l'usage d'un territoire. Mais ce type de discours est également à relier aux manifestations du racisme ordinaire [108].

La Fondation religieuse turque intenta un recours à la fin du mois d'août 1979 contre la décision du collège. Suite à ce recours, la Députation permanente du conseil provincial du Brabant autorisa la demande de permis de bâtir contre l'avis du collège au motif que « la « forte concentration humaine » sur les lieux, crainte par les autorités communales, se limite à un maximum de deux cents personnes dans la mosquée, deux fois par an (les autres manifestations ne rassembleraient qu'un maximum de cinquante personnes). Ces manifestations me paraissent faire partie intégrante de l'animation normale qui règne dans un quartier. Le refus de bâtir paraît ne s'appuyer que sur des perturbations hypothétiques d'ordre moral et non sur des prescriptions du règlement sur les bâtisses. En ce qui me concerne, le motif du refus de bâtir ne se justifie donc pas » [109]. A la suite du recours, la mosquée n'entreprit plus aucune démarche vis-à-vis de la commune jusqu'au changement de personnel politique à la tête de celle-ci et à la demande d'adjonction du minaret à la façade de la mosquée, négociation dont nous avons rendu compte ci-dessus.

Une autre mosquée de la commune, la mosquée de la Foi albanaise, située rue des Ailes, reçut, quant à elle, en lieu et place d'un permis d'exploitation, une lettre signée par le bourgmestre Roger Nols demandant aux services compétents de ne pas entraver les activités du lieu de culte [110]. Ce type de pratiques discrétionnaires témoigne des arrangements provisoires et ponctuels auxquels consentent de temps en temps les élus, pratiques qui tendent à entretenir la fiction d'une présence provisoire de la population musulmane [111], liée à une migration de type économique.

---

[106] Administration communale de Schaerbeek, Lettre accompagnant la pétition organisée par les habitants du quartier, dossier urbanistique de la mosquée Fatih Camii.

[107] F. E. Foldvary, *Public goods and private communities : the market provision of social services*, Aldershot, E. Elgar, 1994, 264 p.

[108] D. Fassin, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », *in* D. Fassin, E. Fassin (éd.), *De la question sociale à la question raciale ?, Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.

[109] Gouvernement provincial du Brabant, Recommandé avec accusé de réception au collège des bourgmestre et échevins de Schaerbeek à 1030 Bruxelles, n° 12/786.033 /5454 R.

[110] U. Manço, *op. cit.*, p. 88.

[111] C. de Galembert, *op. cit.*, p. 389.

Saint-Josse

A Saint-Josse, la plus ancienne demande de permis de bâtir visant à transformer une maison en mosquée a émané de l'Union des Associations islamiques (aujourd'hui mosquée Al Azhar), située anciennement rue Botanique. La demande fut introduite le 16 décembre 1988. A peine un mois plus tard, soit le 18 janvier 1989, le collège rejeta la demande au motif que celle-ci ne respectait pas le plan particulier d'affectation du sol (PPAS) qui veut que la zone soit affectée au logement [112] et malgré l'avis favorable du service incendie. En février, la mosquée intenta un recours auprès de la Députation permanente de la Province au motif que lors de la consultation préliminaire au service d'urbanisme, on ne l'avait pas informée de l'existence d'un plan particulier (PPA). Malgré ce refus, la mosquée s'est vu adresser, en mars 1989, une lettre du bourgmestre de l'époque, Guy Cudell selon laquelle il avait l'honneur « de faire savoir que le Collège ne s'oppose pas à l'utilisation de l'immeuble sis 72 rue Saint-François comme mosquée, avec la réserve que rien ne modifie l'aspect extérieur actuel de ce bâtiment » mais que ceci ne les « dispense en aucune manière de prendre les mesures de sécurité que le caractère des occupations projetées dans cet immeuble imposerait » [113]. Tout comme dans le cas de la mosquée albanaise à Schaerbeek, cette lettre constitue un exemple de pratique discrétionnaire mise en œuvre par le bourgmestre et n'ayant bien évidemment aucune valeur juridique, un responsable du service urbanisme de l'époque ayant d'ailleurs interpellé par écrit le bourgmestre sur la portée administrative de cette lettre [114]. Les réticences de la commune résident donc essentiellement dans les répercussions que l'installation de la mosquée pourrait avoir sur le voisinage immédiat du lieu de culte, environnement qui fait partie de l'électorat potentiel des élites politiques de la commune. Cependant, au lieu d'opter pour une politique restrictive visant à fermer la mosquée et prendre ainsi le risque de se mettre en porte-à-faux quant au droit à la liberté religieuse, le bourgmestre, par sa lettre, choisit de prévenir les gérants de la mosquée contre toute modification de la façade du lieu de culte qui visibiliserait celui-ci de manière extensive par rapport à son environnement. Le recours de la mosquée à la Députation n'a probablement pas eu de suite, la mosquée, pourtant considérée comme *la* mosquée officielle de la commune par l'actuel bourgmestre Jean Demannez (nous y reviendrons), n'ayant pas remis d'autre demande de régularisation, son dossier urbanistique n'en ayant en tout cas gardé aucune trace. Une autre mosquée, l'Union des Centres islamiques (située rue de la Marne), a également introduit, en 1990, une demande de permis de bâtir pour un bâtiment situé au n° 9 de la rue Saint-Josse. Le bâtiment a été acheté en 1989 et les travaux de rénovation ont immédiatement commencé sans autorisation préalable. Lors de la commission de concertation, l'ancien bourgmestre de la commune, Guy Cudell, interrogea la commission sur la possibilité d'interdire l'implantation d'une

[112] Administration communale de Saint-Josse, refus du permis de bâtir, n° 17. 350.

[113] Administration communale de Saint-Josse, Lettre du bourgmestre Guy Cudell à Monsieur Bouhaiji, Union des Associations Islamiques, rue du Botanique 18, 1210 Saint-Josse, 3 mars 1989.

[114] Administration communale de Saint-Josse, Note écrite du service urbanisme au bourgmestre.

mosquée et souhaita que les demandeurs renoncent à leur intention [115]. La commission, considérant que la demande correspondait à des besoins socioculturels, remit un avis favorable mais la commune craignant qu'« on se dirige vers une période d'agitation et d'ennuis » [116] s'opposa au projet. Par conséquent, les travaux furent brièvement interrompus. En 1994, la mosquée déposa un nouveau dossier visant à régulariser sa situation. Elle prit quelques précautions quant à la formulation de sa demande, celle-ci visant désormais à installer un « centre éducatif et culturel islamique ». Il y est par ailleurs précisé que dans le but de sortir les enfants de la rue, l'enseignement n'y sera pas essentiellement religieux [117]. Au vu de sa première expérience, la mosquée entreprit également d'écrire à la commune, par l'intermédiaire de son avocat, tentant d'apprivoiser les réticences en travestissant quelque peu son projet. La lettre du cabinet d'avocats fait ainsi mention du fait que « sa cliente [l'Union des Centres islamiques, ndlr] ne souhaite pas ériger une mosquée mais un centre culturel, un lieu de rencontre et de formation » qui pourra favoriser le « renforcement de la sécurité du quartier » [118] alors qu'il s'agissait bel et bien de l'implantation d'un lieu de culte.

En ce qui concerne le voisinage de la mosquée, trois réclamations écrites et une pétition signée par 247 personnes furent envoyées aux autorités communales, dont une lettre émanant d'un centre culturel et sportif situé dans la même rue que la mosquée et disparu depuis, qui se définit lui-même comme un centre religieux chrétien syriaque dont les membres « sont issus de pays islamiques dans lesquels ils ont été persécutés » [119]. A ce titre, le centre culturel et sportif signale aux autorités communales que la création d'une telle mosquée impliquera nécessairement le recrutement de « mollahs iraniens » et souligne le risque de rixes qui pourraient se produire en raison de « l'antinomie de pensée et de croyance des deux centres » [120]. Ce qui est étonnant, ici, c'est que non seulement l'opposition à la présence de la mosquée est issue d'une autre minorité religieuse d'origine immigrée mais que cette opposition est également basée sur des motifs culturels et religieux qui semblent, eux, recevables par les autorités communales de l'époque, celles-ci ayant présenté les objections du centre culturel syriaque lors de la réunion de concertation. Une autre réunion de concertation fut à nouveau organisée en février 1995 et porta essentiellement sur les nuisances sonores et les problèmes de parking soulevés par les habitants. Lors de la concertation, le bourgmestre souhaita que soit « confirmée la vocation de centre culturel et éducatif pour la jeunesse et non pas un centre de réunion de type mosquée » [121]. La Région remit un avis favorable mais la commune resta réticente à

[115] Administration communale de Saint-Josse, Commission de concertation, 2 avril 1990.

[116] *Ibid.*

[117] Administration communale de Saint-Josse, Procès-verbal de la Commission de concertation du 2 février 1995, dossier 17. 442.

[118] Administration communale de Saint-Josse, Lettre du cabinet d'avocats à la commune de Saint-Josse, janvier 1995.

[119] Administration communale de Saint-Josse, Lettre du Centre culturel et sportif d'Urhay à la commune de Saint-Josse.

[120] *Ibid.*

[121] Administration communale de Saint-Josse, Procès-verbal de la Commission de concertation du 2 février 1995, dossier 17. 442.

cause des problèmes de voisinage. Finalement, le permis fut accordé à la condition expresse de « planter dans le jardin deux arbres à haute tige d'essence différente » et ce, « pour mieux assimiler les bâtiments à une typologie d'architecture scolaire » [122]. On le voit, les recommandations de la commune visent à limiter autant que faire se peut la visibilité du lieu de culte depuis l'extérieur en le faisant ressembler le plus possible à un bâtiment scolaire mais surtout, ces recommandations n'ont aucun lien avec les problèmes de voisinage pourtant évoqués par les autorités communales pour s'opposer au projet.

T., commerçant, devenu membre du comité de gestion de la mosquée peu après que le permis d'urbanisme ait été introduit, eut l'occasion de nous expliquer la manière dont il a perçu l'évolution du dossier :

> « Il y a eu des rénovations et au départ, ils ont fait ça un peu en cachette, il faut le dire comme c'est ! Donc, il y a eu un PV [procès-verbal, ndlr]. L'urbanisme est arrivé, ils ont dit : « Monsieur, vous faites des travaux, ici, en cachette, vous ne pouvez pas ! Vous n'avez pas demandé un permis de bâtir ». A l'époque, c'était en 1994, je pense. Mais après un an, je pense, ils ont donné l'autorisation parce qu'on a réintroduit le projet comme il fallait au service de l'urbanisme. En plus, certains avaient quand même de bons contacts avec des conseillers. Vous voyez ? Pour le moment, comme vous le savez, à Saint-Josse, vous avez des échevins, des conseillers et des gens qui travaillent à la direction communale de Saint-Josse. Donc de plus en plus, ça change, on voyait ça d'une autre façon. Et la plupart sont des naturalisés belges. Indirectement, même si c'est dégueulasse à dire, c'était si vous votez pour nous, on va vous aider. C'est comme ça que la plupart des choses se sont arrangées donc, vous voyez ? » [T., responsable d'une mosquée turque à Saint-Josse].

Par la suite, cette association est devenue le Centre culturel islamique de Belgique. Elle a déposé, en 2006, une nouvelle demande d'agrandissement de ses locaux non sans crainte d'un refus de la part des autorités communales.

Certaines mosquées tendent donc à travestir quelque peu leur projet d'installation. Un exemple parmi d'autres : une mosquée de Saint-Josse, Tabligh, dénommée Association culturelle de l'Enseignement et de l'Education et située au n° 68 de la rue du Moulin a introduit, en 1998, une demande de permis pour la construction d'une « salle polyvalente » à l'arrière de l'immeuble. La commune ayant demandé une note socio-économique au sujet de l'association et de son projet, la mosquée s'y est définie comme un lieu familial, ouvert à tous, dont l'objectif est la promotion de la culture arabe et la lutte contre l'échec scolaire [123]. Même s'il transparaît, lorsqu'il est mentionné que la salle sera, en dehors du week-end et du mercredi après-midi, occupée « ponctuellement, les autres jours, par les plus âgés et par les adultes » [124], à aucun moment le caractère cultuel de l'occupation du bâtiment n'est mentionné. Après un premier refus lié à l'incomplétude du dossier et malgré le fait que le service urbanisme de la commune et plusieurs élus sont effectivement au courant de l'utilisation du

[122] Administration communale de Saint-Josse, Extrait du registre aux procès-verbaux du collège des bourgmestres et échevins, séance du 4 août 1995.

[123] Administration communale de Saint-Josse, note socio-économique, annexe à la demande de permis d'urbanisme, permis n° 18.162.

[124] *Ibid.*

bâtiment comme mosquée, la commune a octroyé le permis à condition de prévoir une isolation phonique car « considérant que l'extension s'intègre au bâti existant mais qu'il y a toutefois lieu de maintenir les qualités résidentielles du voisinage par une limitation des nuisances tant visuelles qu'auditives liées à la fonction socio-éducative de l'ASBL » [125]. On le voit, là aussi la visibilité de la mosquée est invoquée comme étant une source potentielle de nuisance. L'ASBL en question n'est donc pas officiellement considérée comme un lieu de culte par le pouvoir communal.

Molenbeek

A Molenbeek également, quelques conflits sont apparus entre les mosquées et leur voisinage. Ainsi, la Fondation religieuse islamique turque en Belgique, située rue de Ribaucourt aux numéros 32 et 34, déposa, le 27 février 1987, une demande de rénovation et de réaffectation d'un immeuble « à usage culturel » [126]. Une commission de concertation fut réunie le 4 mai 1987, au cours de laquelle les autorités communales constatèrent l'absence de remarques formulées par les habitants lors de l'enquête publique [127]. Pourtant, une pétition, s'opposant au bruit produit par le lieu de culte et signée par une trentaine de personnes du voisinage direct de la mosquée, fut bien remise aux autorités communales. Mais celle-ci ne fut pas prise en compte lors de la commission de concertation parce qu'elle fut considérée comme ayant été remise hors délais aux autorités communales qui prirent néanmoins la peine de répondre, par le biais de l'échevin de l'urbanisme de l'époque, aux pétitionnaires en ces termes : « j'ai le plaisir de vous confirmer qu'il a été tenu compte de vos souhaits tant en commission de concertation qu'en collège des bourgmestre et échevins. La demande en cause sera donc transmise incessamment à l'Administration de l'Urbanisme pour la Région Bruxelloise, compétente en la matière (…) » [128]. Il s'agit vraisemblablement ici pour les autorités communales d'apaiser les tensions en contentant, d'une part, les demandeurs, à savoir les responsables de la mosquée, en leur accordant le permis de bâtir et, d'autre part, le voisinage mécontent en leur signalant que leur plainte a bien été entendue et renvoyée à la Région, « compétente en la matière », moyen efficace pour la commune de se dédouaner pour partie des nuisances subies alors que c'est bien elle qui a la charge d'accorder ou non le permis. Celui-ci fut accordé le 13 novembre 1987 et renouvelé en décembre 1988, mais il n'est pas précisé, dans le dossier urbanistique, pour quelles raisons les gestionnaires de la mosquée ont demandé un renouvellement. Cependant, en mars 1990, la commune écrivit aux responsables de la mosquée pour leur signifier la non-conformité de la mosquée aux mesures de sécurité prévues par le permis de bâtir et, « qu'après deux ans d'attente et de visites régulières », le non-respect de ces normes contraindrait les autorités communales « à prendre les mesures

---

[125] Administration communale de Saint-Josse, Extrait du registre aux procès-verbaux du collège des bourgmestre et échevins, 18 mars 1998, permis d'urbanisme n° 18.162.

[126] Administration communale de Molenbeek, Demande de permis de bâtir, dossier n° 31620.

[127] Administration communale de Molenbeek, Demande de permis de bâtir, Commission de concertation, 4 mai 1987.

[128] Administration communale de Molenbeek, Lettre de la commune au résident de la rue Mommaerts à l'origine de la pétition, 20 mai 1987.

qui s'imposent à savoir la fermeture des locaux » [129]. En mai 1990, la commune écrivit une nouvelle fois à la mosquée afin de lui signifier qu'elle était saisie de plaintes du voisinage immédiat de la mosquée relatives « au procédé d'amplification des prières » [130]. A cette occasion, la commune rappela aux responsables du lieu de culte que leur permis de bâtir imposait de prendre « toutes les mesures en vue d'éviter les nuisances acoustiques » [131] et les pria de s'y conformer en diminuant voire même en supprimant le procédé d'amplification utilisé. On voit, ici, comment la commune tenta de minimiser la tension entourant une manifestation sonore de la minorité religieuse musulmane considérée comme troublant la tranquillité d'une partie du voisinage en ne la réprimant pas, à savoir en ne faisant pas valoir la législation en vigueur (l'azan étant en principe interdit), mais en cherchant un compromis, un aménagement de la situation qui visait à « diminuer » le bruit produit par le lieu de culte.

Un autre cas de figure s'est présenté avec la mosquée Al Khalil, ancienne association d'étudiants étrangers faisant leurs études en Belgique et actuellement la plus grande mosquée de la commune, qui introduisit en 1984 une première demande de permis, notamment au travers d'une lettre de l'avocat de l'association demandant une autorisation de principe avant l'achat du bâtiment. En 1989, les fonctionnaires du service d'urbanisme demandèrent quelle était la marche à suivre à l'échevin en charge du dossier et signalèrent qu'il serait « très difficile de trouver des oppositions « urbanistiques » valables à ce projet » [132]. Un comité de concertation eut lieu et la Région, constatant l'absence de remarques formulées lors de l'enquête publique, le besoin culturel et social et le fait que la demande ne mettait pas en péril le bon aménagement des lieux, décida d'accorder le permis. En avril 1989, le collège décida d'introduire un recours auprès du Roi contre l'avis de la Députation permanente. Le dossier restera sans suite jusqu'en 2004 mais nous aurons l'occasion d'y revenir de manière plus attentive par la suite.

Des oppositions urbanistiques légitimes ?

Au-delà de l'anecdote, ces exemples de gestion et de négociations politiques de l'implantation d'un lieu de culte minoritaire dans l'espace urbain bruxellois soulèvent une interrogation plus générale sur le religieux comme limite à l'accueil de la diversité culturelle [133] et révèlent la tension entourant, ou plus exactement ayant entouré, l'installation et la visibilité des mosquées dans l'espace urbain ainsi que l'instrumentalisation, par les autorités communales, des règles d'urbanisme en vigueur afin de limiter l'installation et la visibilité des lieux de culte en publicisant au minimum celle-ci. Ceci signifie qu'à l'exception de la saga de la reconstruction de l'église Sainte-Gertrude à Etterbeek en 1994, dans nul autre dossier l'intervention des

[129] Administration communale de Molenbeek, Lettre de la commune aux responsables de la mosquée, dossier n° 31620, 2 mars 1990.

[130] *Ibid.*

[131] *Ibid.*

[132] Administration communale de Molenbeek, Note interne à l'échevin de l'urbanisme.

[133] A. Gotman, « Ségrégation et intégration : changements et continuités », *in* A. Gotman (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 306.

pouvoirs publics n'est aussi manifeste que dans celui de l'installation des mosquées [134]. Nombre de représentants de mosquées que nous avons rencontrés se rendent compte de la difficulté de combiner règles d'urbanisme et visibilité des lieux de culte mais considèrent qu'il est possible de distinguer la loi et l'esprit de la loi :

> « Le problème c'est que les lois de l'urbanisme sont très, très strictes. C'est vrai, un lieu de culte doit être visible, les églises on les voit de loin il faut être honnête donc pourquoi pas un autre culte qui est reconnu ? Bon, je sais que la Belgique est de culture chrétienne, ça on ne le conteste pas, mais on est un culte reconnu et normalement quand on est reconnu par la loi dans un Etat de droit, les aspects extérieurs qui peuvent montrer ce culte doivent être aussi reconnus je crois. Mais comme vous le savez très bien, ces bâtiments n'étaient pas destinés à devenir des mosquées et maintenant ils doivent entrer en harmonie avec l'architecture d'une rue ou d'un quartier et c'est ça qui pose un peu problème. Donc, il faut respecter la loi mais il y a aussi l'esprit de la loi » [K., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Dans les exemples précédemment cités, il s'agit à proprement parler de l'utilisation d'arguments urbanistiques visant à masquer une opposition politique aux projets d'installation des mosquées, opposition dans laquelle les réticences à l'égard de la présence d'une religion « Autre » et d'une population d'origine immigrée sont intrinsèquement mêlées. En effet, en l'absence de reconnaissance régionale officielle des mosquées en tant que communautés locales du culte musulman, l'installation des mosquées relevait (et relève encore en partie) d'enjeux liés au pôle de la vie publique collective qui n'est pas codifiée formellement par le droit ou n'est pas soumise à des structures d'encadrement institutionnel mais qui relève plutôt de procédures de contrôle social réglant de manière implicite des appartenances collectives [135]. Il en va par ailleurs de même pour les oppositions de riverains. Les débats qui sont associés à l'installation des mosquées en région bruxelloise réfèrent à un contexte plus général de cohabitation et permettent l'expression de certaines frustrations de façon plus « acceptable », c'est-à-dire en utilisant des critères urbanistiques « objectifs » alors que l'enjeu réel se situe au niveau du partage de l'espace urbain entre groupes sociaux évoluant dans des univers culturels différents [136].

Ces exemples de l'installation de lieux de culte musulmans dans l'espace urbain représentent le conflit persistant autour de ce bien particulier qu'est le patrimoine national, à savoir les symboles de la nation [137]. Ils montrent également que ces tentatives de minimisation de la présence de l'islam n'étaient pas limitées au seul agissement d'une commune en particulier mais qu'elles relevaient bien d'un système visant à limiter la présence de l'Autre, système non exempt de contradictions puisque les mêmes bourgmestres attribuaient parfois, après avoir refusé le permis, une lettre autorisant l'installation de la mosquée. Ceci souligne l'importance du pouvoir discrétionnaire et de l'existence de pratiques d'abus de pouvoir dans ce type de dossiers ainsi que

[134] S. Govaert, *op. cit.*, p. 295 et 296.
[135] F. Dassetto, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 309.
[136] J. E. Gagnon, *op. cit.*, p. 49.
[137] A. Rea, M. Tripier, *op. cit.*, p. 103.

l'existence de manière concomitante de stratégies d'accommodement et de réduction de la publicité entourant l'installation des mosquées, renvoyant les gestionnaires de mosquées au souci de discrétion de leur présence dans l'espace urbain. Ceci a eu pour effet, à un moment, un certain ralentissement de l'usage des signes islamiques voire leur élimination, comme dans le cas de certaines mosquées Tablighs schaerbeekoises [138].

La question de l'installation des mosquées est donc en réalité révélatrice des tensions existant entre différents registres d'action des élus locaux : entre valeurs et principes de la démocratie, contraintes de la gestion locale et engagement éthique personnel. Emerge ainsi une contradiction entre une logique de mission qui se réfère à la nécessité démocratique de respecter la liberté de culte et une logique d'intérêts liée aux protestations d'une clientèle électorale, riveraine des mosquées [139].

Enfin, nous l'avons vu, l'absence de politique régionale en la matière ou de directive sur la façon de gérer ces questions a mené à des variations considérables entre communes, certaines mosquées ayant pu faire admettre certains signes de visibilité et d'autres s'étant vu refuser leur simple installation. Ces refus couplés à l'interdiction de vendre des brochures islamiques sur le marché du Midi permettent à Felice Dassetto de constater que « les autorités tendent à utiliser les moyens de pression dont ils disposent pour imposer un profil de présence de l'Islam qui efface au moins les signes plus perceptibles de son existence ou tout au moins pour éviter de donner une caution de l'Etat à une visibilisation, jugée « excessive » de l'Islam » [140]. C'est effectivement dans les cas où il semble impossible pour les autorités communales de s'opposer au projet d'installation de la mosquée, qu'émergent des stratégies d'accommodation visant à réduire autant que faire se peut la visibilité de l'installation du lieu de culte. Mais ces stratégies de contournement de la réglementation urbanistique ou de la polémique liée à l'installation de la mosquée n'ont pas émergé uniquement dans le chef des autorités communales mais également dans celui des responsables des mosquées, qui ont très souvent, au-delà de leur ignorance de la réglementation en vigueur, cherché à rendre la présence de la mosquée incognito ou passe-partout en se faisant passer pour un centre culturel, projet considéré comme plus à même de moins éveiller la suspicion et les réticences des élus. Dans ce cadre, les revendications liées aux signes de visibilisation de la mosquée étaient inconcevables.

Au contraire de la sur-médiatisation de l'islam en général et de certaines manifestations du culte dans l'espace public comme la fête du sacrifice, ces stratégies de contournement de l'interdit témoignent de la très faible médiatisation non seulement de l'installation des mosquées au sein de l'espace urbain bruxellois mais surtout des problèmes concrets que leurs gestionnaires rencontrent. Cette faible médiatisation participe à la non mise à l'agenda politique du problème, les négociations entourant l'installation et la visibilité des mosquées relevant plus d'arrangements de couloirs que de véritables concertations négociées dans l'espace public. Un autre problème participant à la non mise à l'agenda de la situation urbanistique des mosquées

---

[138] F. DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 189.

[139] A. BOUBEKER, « La reconnaissance publique de l'islam en France : entre gestion locale et communauté d'expérience », *op. cit.*, p. 12.

[140] F. DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 189 et 190.

bruxelloises réside dans les compétences des gestionnaires de ces mosquées. En effet, au cours des premières décennies de l'installation des mosquées, peu d'acteurs de l'associatif musulman maîtrisent la réglementation excessivement technique du droit de l'urbanisme. La progressive diminution des tensions que l'on peut observer à l'heure actuelle provient sans doute du fait que les différents comités de concertation (sur lesquels nous reviendrons) mis en place entre les autorités communales et les mosquées ont permis une meilleure connaissance des « milieux musulmans », de leurs besoins et de leurs pratiques. Mais cette baisse de la tension découle probablement également de la meilleure connaissance par les présidents de mosquées des normes en vigueur et de la professionnalisation de certains bureaux d'architectes, désormais « spécialistes » de la question, impulsant de ce fait des dossiers urbanistiques plus réalistes et mieux étayés.

Ceci nous renvoie aux processus d'apprentissage (*policy-oriented learning*) du fonctionnement des politiques publiques et qui reposent sur la transformation progressive du système de croyances par confrontation aux réalités et aux autres systèmes de croyances [141]. Ainsi, un premier refus de la part des autorités communales a souvent entraîné, pour les présidents de mosquées, l'acquisition de compétences de négociation ou à tout le moins d'informations et de savoirs quant aux procédures communales. La constitution d'un projet urbanistique relève, en effet, d'un savoir et d'une compétence techniques acquis progressivement au fil des échanges, de leurs échecs et de leurs péripéties, auprès des dépositaires de l'information (élus, administrations, etc.) et d'une capacité de négociation quant à l'application stricte des règles formelles. Cette capacité, acquise de manière progressive par les présidents des mosquées, constitue une compétence sociale valorisée et valorisable auprès des fidèles et des autres gestionnaires de mosquées. Le processus de *social learning* ou d'apprentissage social illustre également la manière dont les institutions peuvent imposer un canevas de négociation qui nécessite de passer obligatoirement par les étapes définies par l'institution mais aussi et peut-être surtout la capacité de celle-ci à modifier, dans une certaine mesure, les règles, procédures et structures afin de s'adapter à des cas particuliers.

A l'heure actuelle, d'autres facteurs entrent, sans nul doute, également en ligne de compte dans la progressive diminution des tensions explicites entourant l'installation des mosquées. Les présidents des mosquées que nous avons rencontrés se montrent, d'ailleurs, généralement très réalistes quant à l'évolution des autorités communales à leur égard, évolution dont ils savent que les considérations électorales ne sont pas absentes :

> « Une mosquée quand elle introduit une demande, c'est vrai que c'est signé par le président, mais derrière le président, il y a un certain nombre de personnes. Y a les membres, les fidèles qui fréquentent cette mosquée, et toutes ces signatures-là adhèrent à la signature du président (…) Les autorités communales ou régionales savent ça, voient ça. Et aussi, faut pas oublier qu'actuellement, y a beaucoup de Marocains, enfin de Belges d'origine marocaine, et ils ont le droit, ils votent comme tout le monde, on a besoin de leurs voix. Le politique est conscient de ça. Maintenant

---

141 H. Bergeron, Y. Surel, J. Valluy, *op. cit.*, p. 213.

Mohamed, Ahmed, Fatima, Khadija, c'est une voix aussi » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Cet extrait d'entretien fait émerger la question de la structure d'opportunités politiques ayant contribué, par le biais de l'augmentation du nombre de naturalisés parmi les immigrés musulmans, à la mise à l'agenda de la situation urbanistique des mosquées bruxelloises. Nous aurons l'occasion de revenir de manière plus attentive sur cette question au chapitre suivant.

La situation problématique des lieux de culte musulmans à Bruxelles et les règles d'urbanisme

A notre connaissance, il n'existe aucun projet concret de construction d'une autre grande mosquée à l'instar du Centre islamique et culturel (CIC). Plusieurs hypothèses peuvent expliquer cette situation. D'abord, on peut considérer que la nécessité de créer ou d'avoir à sa disposition suffisamment de places de parking limite considérablement le choix des surfaces et des bâtiments disponibles [142]. Au vu de la rareté des terrains disponibles au sein de la région et de leur coût, un tel projet nécessiterait donc de trouver un terrain en dehors ou en périphérie de la région. Or, si nous nous reportons à notre cartographie des associations musulmanes et culturelles [143], il semble que la Grande Mosquée de Bruxelles, le CIC, largement située à l'écart du noyau du tissu associatif musulman, remplisse déjà ce rôle. Ensuite, ce type de projet nécessiterait, pour le mener à bien, la fédération des différentes tendances et clivages ethniques du tissu associatif musulman sur une base régionale. Si ce type de structuration existe à l'échelle de certaines communes de la région, il est plus que balbutiant au niveau de la région. Ainsi, par exemple, la fédération des mosquées de Bruxelles, malgré son nom évocateur, ne regroupe que les mosquées marocaines et plus largement arabophones de la Région. Enfin, il semble que ce type de projet ne corresponde pas à la « consommation » actuelle des lieux de culte musulmans bruxellois, qui sont principalement des lieux de culte de proximité et qui n'impliquent pas de grands déplacements en voiture, à l'exception des périodes particulières comme certaines prières du ramadan et des jours de fête. La rareté des terrains disponibles pour la construction ainsi que leur prix posent donc de lourdes contraintes aux minorités religieuses afin de pourvoir à leurs besoins cultuels. En conséquence, elles n'ont bien souvent comme autre choix que de convertir en lieux de culte des bâtiments existants [144]. Le manque de moyens par rapport à la rénovation de ces anciens bâtiments est ainsi la principale source de difficultés pour les gestionnaires des mosquées comme nous l'avait exprimé au cours de notre enquête K. :

> « Les difficultés que rencontrent les mosquées, la première chose ce sont des difficultés matérielles. Tout ce qui concerne la rénovation des mosquées, l'entretien des mosquées, tout ça, c'est fait mais d'une façon minime parce qu'il n'y a pas moyen de le faire » [K., professeur de religion islamique, membre de l'ancienne équipe

---

[142] F. ECKARDT, *op. cit.*, p. 174.
[143] Pour la méthodologie complète se référer à l'article de C. TORREKENS, *op. cit.*
[144] R. GALE, S. NAYLOR, *op. cit.*, p. 391.

de l'Exécutif des musulmans de Belgique et gestionnaire d'une mosquée située à Schaerbeek depuis plus de vingt ans].

Dans ce cadre, il est intéressant de s'interroger sur les règles d'urbanisme qui s'appliquent à ces lieux de culte et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, parce que si la question paraît simple, la réponse, quant à elle, s'avère complexe car elle ressort d'une part, d'une situation de fait que les autorités communales ainsi que la plupart des représentants de mosquées essaient de régulariser en tentant de l'intégrer à un moule préexistant et d'autre part, aux difficultés liées au processus d'institutionnalisation de l'islam et singulièrement à la non-reconnaissance des mosquées qui amène certaines communes à ne pas considérer, dans la pratique, l'islam comme un culte reconnu.

Reconnaissance de l'islam et des mosquées par l'Etat belge

Les rapports institutionnels entre les pouvoirs publics et le culte musulman sont à la fois tributaires de la structure générale des relations entre les cultes et le pouvoir étatique mais s'en distancient également en partie tant le processus de reconnaissance de l'islam a eu son propre parcours long et chaotique. Mais celui-ci constitue une variable essentielle à prendre en compte dans l'importance actuelle du pouvoir communal dans la gestion publique du culte musulman.

Le système des cultes en Belgique

Du point de vue de la religiosité, la Belgique est un pays de tradition et de culture catholiques. Et à la différence de la France, la Belgique n'est pas, à proprement parler, un Etat laïque mais un Etat dont le système de relations avec les cultes reconnus s'appuie sur un principe que l'on pourrait qualifier de « neutralité bienveillante ». En Belgique donc, l'Etat intervient pour, conformément à la Constitution, assurer à chacun la liberté de choisir – ou de ne pas choisir – une religion, ainsi que celle de participer – ou de ne pas participer – aux manifestations du culte. La séparation entre l'Eglise et l'Etat peut donc, dans ce cas-ci, être qualifiée, comme le fait Alain Coenen, de « séparation mitigée » [145]. Elle fait d'ailleurs dire à Daniel-Louis Seiler qu'en Belgique, « ce furent les catholiques qui l'emportèrent, non les laïques » [146]. En pratique, la Constitution interdit à l'Etat (l'interdiction valant également pour les entités fédérées), d'intervenir dans la nomination et l'installation des ministres des cultes, c'est-à-dire dans les affaires spirituelles du culte, alors qu'il lui revient de soutenir financièrement ce qui concerne le temporel des cultes reconnus étant donné l'utilité sociale que ceux-ci représentent. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le principe de neutralité prévalant dans le système de relations entre les autorités étatiques et les cultes reconnus : les premières ne peuvent s'ingérer dans les affaires des seconds tout en finançant leurs activités

---

[145] A. Coenen, « La régionalisation du temporel des cultes reconnus », *Union des Villes et Communes de Wallonie*, 2002, p. 3, en ligne http://www.uvcw.be/articles/3,26,2,0,161.htm.

[146] D.-L. Seiler, « Un Etat entre importation et implosion : consociativité, partitocratie et lotissement dans la sphère publique en Belgique », *in* P. Delwit, J.-M. De Waele et P. Magnette (éd.), *Gouverner la Belgique. Clivages et compromis dans une société complexe*, Paris, puf, 1999, p. 32.

temporelles. L'Etat belge n'est donc pas un Etat laïque mais bien un Etat pluraliste [147], ayant établi un régime d'« interdépendance réciproque » [148]. Aucun critère n'est défini par la loi en ce qui concerne la reconnaissance d'un culte. Cependant, les différents ministres de la Justice ont, lors des interpellations parlementaires, considéré que pour être reconnu, un culte devait réunir un nombre suffisant de fidèles, être structuré, être installé dans le pays depuis une période relativement longue, présenter un intérêt social et n'avoir aucune activité contraire à l'ordre public [149]. La reconnaissance officielle d'un culte entraîne des avantages financiers et organisationnels importants, tels que la prise en charge par l'Etat du réseau d'enseignement confessionnel, des traitements et des pensions des ministres du culte, des aumôniers et des professeurs de religion ainsi que l'organisation des cours de religion dans l'enseignement officiel. Elle implique également la reconnaissance des communautés religieuses locales, qui peuvent dès lors bénéficier de fonds publics pour les travaux d'entretien et de rénovation. L'expression « communautés religieuses locales » renvoie aux unités de base d'organisation d'un culte, aux administrations chargées de la gestion du temporel du culte [150]. Il s'agit des églises dans le cas du culte catholique, des temples dans celui du culte protestant, des synagogues dans le cas du judaïsme et bien évidemment des mosquées dans celui de l'islam. De plus, les communes sont contraintes de prendre en charge les déficits des communautés religieuses locales du culte catholique et des organes correspondants pour les cultes protestant, israélite et anglican ainsi que le logement des ministres de ces cultes. En ce qui concerne les cultes orthodoxe et islamique, ce sont les provinces qui ont pour mission de prendre ces frais en charge [151]. Enfin, les bâtiments destinés à l'exercice d'un culte reconnu sont normalement exonérés d'impôts.

La demande de reconnaissance doit être introduite par l'instance représentative du culte en question. Celui-ci doit donc s'être constitué d'une manière ou d'une autre sous la forme d'une instance centralisée. L'expression « Organe chef de culte » est devenue l'appellation usuelle de cette instance représentative qui est l'interlocuteur de l'Etat en matière de gestion du temporel du culte [152]. Outre la laïcité organisée, six cultes sont actuellement reconnus en Belgique, à savoir les cultes catholique, protestant, israélite, anglican, musulman et orthodoxe.

En ce qui concerne l'institutionnalisation du culte musulman par le « haut », c'est-à-dire au sein de l'espace politique national, son processus de reconnaissance fut parsemé de turbulences et de voies sans issues. Sans revenir en détail sur l'histoire de l'institutionnalisation du culte musulman qui a été faite par ailleurs, nous nous

---

147 J.-P. Willaime, « Laïcité et religion en France », *in* G. Davie et D. Hervieu-Léger (éd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 156.

148 S. Govaert, *op. cit.*, p. 281.

149 J.-F. Husson, « Reconnaissance des cultes », *Union des Villes et Communes de Wallonie*, 2003, p. 1, en ligne http://www.uvcw.be/articles/3,8,2,0,160.htm.

150 P. Blaise, V. de Coorebyter, « La reconnaissance et la représentation de l'islam », *in* M.-T. Coenen et R. Lewin (éd.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 224.

151 C. Sägesser, V. de Coorebyter, « Cultes et laïcités en Belgique », *Dossiers du crisp*, 51, 2000, p. 6 et 7.

152 *Ibid.*, p. 11.

contenterons d'en retracer les grandes étapes ainsi que les événements les plus récents nous permettant de comprendre pourquoi la situation des mosquées se révèle aussi complexe, notamment du point de vue urbanistique.

Le lent processus d'institutionnalisation du culte musulman en Belgique

Le culte musulman a été formellement reconnu en 1974. La question de la désignation de ce qu'on appelle « l'Organe chef de culte », même si elle n'apparaît pas explicitement dans la loi de 1974, sera au cœur du processus d'institutionnalisation de l'islam, les autorités se centrant sur la question de la représentativité de cet organe appelé à devenir leur interlocuteur officiel. Mais l'appellation « Organe chef de culte » est propre au droit belge et reste difficile à circonscrire, surtout dans le cas de la religion musulmane où il n'existe pas à proprement parler de structure cléricale hiérarchique qui soit universellement acceptée, comme l'Eglise dans le cas du catholicisme [153]. Un nombre important de difficultés liées à la désignation d'un tel organe, devant tenir compte à la fois des clivages politiques belges (parité de membres néerlandophones et francophones) et de ceux propres aux différentes composantes de la population musulmane (convertis, chiites, sunnites, Turcs, Marocains, etc.), apparaîtront à plusieurs reprises dans le processus de reconnaissance du culte musulman. Il s'agit là d'une question qui va transcender les trente années de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique : l'impossibilité constitutionnelle pour les pouvoirs publics d'intervenir dans la nomination des ministres des cultes mais leur souci parallèle d'impulser une centralisation de la représentation de l'islam belge, modérée si possible.

Après moult péripéties, un Exécutif des musulmans de Belgique (EMB) fut élu en 1998. Ceci signifie que faute d'Organe chef de culte jugé représentatif, les musulmans seront, jusqu'en 1996, placés devant l'impossibilité de compter sur une intervention financière des pouvoirs publics [154]. Disposant donc de peu de moyens et victime de l'ingérence sécuritaire de l'Etat, l'EMB s'entredéchira par ailleurs dans des conflits personnels sans fin. A l'initiative des autorités publiques, de nouvelles élections eurent lieu le 20 mars 2005 dans un contexte délétère : plusieurs perquisitions furent effectuées dans le cadre de suspicions de fraudes financières impliquant les équipes dirigeantes de l'EMB. Par conséquent, l'Etat de grâce du nouvel Exécutif ne dura que peu de temps : de nouvelles critiques issues tant d'associations musulmanes que du monde politique fusèrent, relançant le triptyque traditionnel à l'égard de la mise en cause de l'EMB (représentativité – leadership et conflits interpersonnels – influence de facteurs internationaux). En octobre 2007, une nouvelle crise secoua l'EMB : au terme d'une assemblée générale houleuse, plus de la moitié des membres de l'Exécutif furent écartés de la gestion du temporel du culte musulman. Qui plus est, de nouvelles affaires judiciaires contribuèrent à jeter une nouvelle fois le discrédit sur l'Exécutif. La réponse des pouvoirs publics ne tarda pas : au début du mois de février 2008, le nouveau ministre de la Justice, Jo Vandeurzen (CD&V), suspendit les subsides de

---

[153] M. Renaerts, U. Mançо, « Lente institutionnalisation de l'islam et persistance d'inégalités face aux autres cultes reconnus », *in* U. Mançо (éd.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2000, p. 83.

[154] U. Mançо, M. Kanmaz, « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », *op. cit.*, p. 97.

fonctionnement de l'EMB, en attendant d'obtenir des informations fiables sur la situation financière de celui-ci [155]. Un certain nombre de voix s'étaient effectivement élevées à l'égard de ce financement, considérant qu'il n'était pas cohérent de prendre en charge les salaires du personnel administratif d'un culte et d'octroyer, par conséquent, un subside de fonctionnement à l'organe chef de culte. Ceci étant, un financement est octroyé au Conseil central laïque et le salaire de certains personnels administratifs attachés au Consistoire central israélite est pris en charge par l'Etat [156]. A ce titre, le subside de fonctionnement de l'EMB ne constitue donc pas une exception. Mais la question de la représentativité de l'institution se voyait une nouvelle fois posée, la suspension des subsides impulsant de manière plus concrète, en raison même de la situation financière précaire de l'EMB, la survie de l'institution en tant qu'administration chargée de la gestion du temporel du culte musulman.

En phase avec la nature complexe du système politique belge, certaines compétences relatives aux cultes ont été régionalisées lors des accords du Lambermont ou de la Saint-Polycarpe intervenus en juillet 2001 et dont le volet institutionnel prévoyait le transfert de certaines compétences fédérales aux régions. Plus précisément, la réforme institutionnelle a transféré aux Régions la compétence, à partir du 1er janvier 2003, que détenait auparavant le ministre fédéral de la Justice sur les fabriques d'église et les établissements chargés du temporel des cultes. C'est le cas notamment de la reconnaissance des communautés islamiques locales, donc des mosquées. Ceci étant, il reste de la compétence de l'Etat fédéral de reconnaître un nouveau culte. Et, si la reconnaissance des lieux de culte est devenue une compétence régionale, la rémunération des ministres du culte (imams) reste, elle aussi, de la compétence fédérale. C'est effectivement au législateur qu'il revient de déterminer le nombre de ministres dont le traitement est pris en charge par le trésor public [157]. Mais pour qu'un imam soit rémunéré, il faut qu'il soit reconnu comme tel par le pouvoir fédéral qui doit pouvoir se baser sur les lieux de culte reconnus par les instances régionales. La reconnaissance régionale des communautés locales devient donc pour le culte musulman, à partir du début de l'année 2003, d'une importance cruciale : elle constitue la clé de voûte de sa reconnaissance lui permettant potentiellement de bénéficier, enfin, des mêmes possibilités de financement que les autres cultes reconnus.

Il revient donc désormais à chaque région de reconnaître les mosquées existant sur son territoire, sur proposition de l'organe représentatif, à savoir l'EMB (qui reste une structure fédérale).

Le Parlement bruxellois adopta, à la fin du mois de juin 2006, une ordonnance donnant un cadre juridique à la reconnaissance, sur proposition de l'organe représentatif du culte islamique reconnu par les autorités fédérales, et à la mission des communautés islamiques. Cette ordonnance définit « la communauté islamique » comme « un organisme public doté de la personnalité juridique qui est géré par un

---

[155] « Suspension des subsides de l'Exécutif des musulmans », *La Libre Belgique*, 1er février 2008.

[156] C. Sägesser, « Le temporel des cultes depuis sa régionalisation », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1968, 2007, p. 13.

[157] F. Amez, « Un aspect oublié de la réforme de l'Etat : le régime des cultes », *Journal des tribunaux*, 6062, 2002, p. 531.

comité (…) La communauté islamique est chargée du soin des conditions matérielles qui rendent possible l'exercice du culte (…) La communauté islamique est chargée de l'entretien et de la conservation de la mosquée ainsi que de la gestion des biens et des moyens financiers qui lui appartiennent ou qui sont destinés à l'exercice du culte » [158]. Quant au « comité islamique », il est l'organe de gestion de la communauté islamique et se compose de cinq membres élus par les membres qui doivent être inscrits depuis un an au moins au registre de la communauté islamique et avoir atteint l'âge de dix-huit ans accomplis.

La procédure de reconnaissance bruxelloise implique qu'un registre des membres de la communauté islamique locale soit tenu auprès de chaque mosquée. La demande de reconnaissance ne peut être faite que lorsque la mosquée installée dans l'une des 19 communes bruxelloises peut faire état d'un minimum de 200 fidèles régulièrement inscrits au registre de la mosquée. La procédure de reconnaissance régionale est donc en partie assez peu adaptée aux réalités locales de la pratique du culte musulman. En effet, en ce qui concerne la région bruxelloise, ceci pourrait poser un certain nombre de problèmes. Ainsi, étant donné la très forte concentration de la majorité (soit près de 80%) des mosquées dans l'espace urbain de la région bruxelloise, c'est-à-dire dans seulement cinq de ses communes[159] (et plus précisément dans certains de ses quartiers), certaines mosquées peuvent se partager un espace local ainsi qu'un nombre de fidèles pratiquants relativement restreints. Il existe donc un nombre important de petites mosquées à Bruxelles qui pourront difficilement rendre compte de deux cents inscrits. Quant aux critères concrets auxquels doivent répondre les mosquées, l'ordonnance bruxelloise prévoit que c'est le gouvernement de la Région qui est habilité à déterminer le contenu du dossier qui accompagne les demandes de reconnaissance introduites par l'Exécutif des musulmans de Belgique. A cet égard, en dehors d'un avis du collège des bourgmestre et échevins de la commune sur le territoire de laquelle se trouve le bâtiment de la mosquée et de la preuve que le bâtiment de la mosquée « répond aux normes de sécurité et à la législation urbanistique en vigueur » [160], la procédure de reconnaissance régionale ne prévoit pas d'autres critères spécifiques. Ce choix risque d'avoir une importance non négligeable car ce sont les communes qui ont géré la législation urbanistique à l'égard des mosquées et octroyé (ou non) les permis urbanistiques d'implantation. Or, comme nous le verrons, devant la situation particulière du culte musulman, à savoir celle d'un culte reconnu mais dont les lieux de prière ne l'étaient pas, les interprétations communales de la loi de l'urbanisme ont abouti à des prises de décision significativement différentes, ce qui risque d'avoir des répercussions considérables sur la façon dont les mosquées répondent ou non « aux normes de sécurité et à la législation urbanistique en vigueur ».

---

[158] « Sanction par le Gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale de l'Ordonnance relative à l'organisation et au fonctionnement du culte islamique », *Moniteur belge*, 7 juillet 2006.

[159] C. Torrekens, *op. cit.*

[160] « Sanction par le Gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale de l'Ordonnance relative à l'organisation et au fonctionnement du culte islamique », *op. cit.*

L'arrêté d'application fut publié le 8 février 2007 [161] et quelques mois plus tard, soit le 13 décembre 2007, le gouvernement de la Région bruxelloise officialisa la reconnaissance de cinq communautés islamiques locales : à savoir les mosquées Fatih Camii (située à Schaerbeek), ASCTTB (Anderlecht), Al Karam (Forest), Badr (Molenbeek) et le Bangladesh Islamic Cultural Centre (Ixelles). Selon la liste des mosquées enregistrées par l'EMB (54 mosquées recensées par celui-ci en région bruxelloise), la reconnaissance de cinq mosquées est un résultat pour l'instant fort limité. Ceci étant, notre propre recherche a mené à l'identification de 82 lieux de culte musulmans en région bruxelloise, ce qui réduit encore plus le résultat obtenu par les mosquées bruxelloises [162]. Manque de volonté politique ? La Région s'en défend, mettant plutôt en évidence le nombre important de dossiers incomplets ou ne répondant pas aux critères de l'ordonnance. Il y aurait, par conséquent, encore vingt ou vingt-cinq dossiers de mosquées en attente d'une reconnaissance.

Il existe deux cas de refus d'une demande de reconnaissance : d'abord, pour des raisons techniques ou de sécurité impliquant par exemple que le bâtiment de la mosquée ne présente pas une surface suffisante ou qu'il ne soit pas conforme aux normes de sécurité (avis incendie des pompiers) ou à la législation urbanistique régionale en vigueur et ensuite, pour des raisons liées à la sûreté de l'Etat et au non-respect de la Constitution. La reconnaissance régionale place donc l'Organe chef de culte dans une posture importante non seulement parce qu'il est de la compétence de celui-ci d'être le médiateur entre les autorités publiques locales et les responsables de la mosquée en cas de refus de la part des premiers de la reconnaître mais aussi et surtout parce qu'il appartient à l'autorité religieuse de proposer aux gouvernements régionaux de reconnaître des communautés religieuses locales et d'en déterminer la circonscription territoriale. Enfin, il revient à l'Organe chef de culte d'organiser les élections internes du comité islamique endéans les six mois de la publication de l'arrêté de reconnaissance de la communauté islamique locale. Or, devant l'incapacité de fonctionnement actuelle de l'EMB, les arrêtés de reconnaissance des cinq mosquées bruxelloises ont été suspendus dans l'attente de jours meilleurs au sein de l'Organe chef de culte musulman. Ceci signifie que ces cinq mosquées, si elles bénéficient bel et bien d'une reconnaissance théorique de l'autorité publique, ne pourront, tant qu'une solution viable n'aura pas été trouvée pour assurer le fonctionnement et le financement de l'EMB, jouir de ses avantages financiers, notamment la prise en charge de leur déficit (chronique pour les mosquées qui disposent en réalité de peu de moyens). Dans ce cadre, la dernière crise visant le fonctionnement de l'EMB et la suspension de ses subsides publics ne concerne pas que la survie de l'EMB en tant qu'administration en charge de la gestion du temporel du culte mais menace l'évolution même du processus d'institutionnalisation du culte musulman en Belgique, acquise de si haute lutte.

[161] « Arrêté du Gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale relatif aux demandes de reconnaissance des communautés islamiques et à l'autorisation de création des comités islamiques », *Moniteur belge*, 8 février 2007.

[162] C. TORREKENS, *op. cit.*

Législation urbanistique et lieux de culte en région bruxelloise

Contrairement à la situation rencontrée par les musulmans dans certaines villes, françaises par exemple, où l'une des conditions de possibilité de la visibilité du culte islamique est paradoxalement sa marginalisation, voire sa relégation spatiale[163] sur des sites périphériques aux espaces urbains, les mosquées bruxelloises sont situées au centre de la ville. Cet état de fait n'est pas sans influence sur le plan de la symbolique politique et urbaine et, par conséquent, à Bruxelles, l'installation et la visibilisation des mosquées acquièrent une haute sensibilité politique puisqu'elles s'exposent au regard au cœur du centre urbain. Or, celui-ci est un support d'identification et de mémoire collectives ainsi que le dépositaire d'un patrimoine collectif. Ainsi, en suivant Jean Rémy et Liliane Voyé, « la centralité suppose un espace à signification symbolique prédominante qui constitue le fond sur lequel viennent éventuellement prendre forme des activités commerciales et des services divers. Le fond d'identification symbolique trouve son origine dans le fait que ce centre est, au départ, le lieu à partir duquel s'exerce le pouvoir et s'unifie le groupe. C'est là-bas que se déroulent les grandes manifestations qui ont pour but soit d'applaudir et d'exalter, soit de contester les pouvoirs à travers lesquels le groupe exprime une unité de vue et une unité d'action. En outre, ce centre qui est un territoire commun de rencontre où la résidence n'est pas une condition pour se sentir chez soi, peut apparaître comme quelque chose où la vie est continue dans la mesure où il s'y passe toujours l'un ou l'autre événement à signification collective, où le décor est occupé en permanence et qui, par la spécificité de ses formes, exprime le caractère unique et original de l'entité urbaine » [164]. Le centre urbain implique donc un haut potentiel identitaire. Par ailleurs, en termes d'appropriation du territoire, Annick Germain, dans une étude consacrée à l'implantation des lieux de culte minoritaires à Montréal, constate effectivement que tant que ceux-ci « occupent des espaces désaffectés, périphériques, bref non valorisés, leurs lieux de culte n'impliquent « aucun sacrifice » de la part de la société d'accueil. Même chose s'ils passent inaperçus (…) Mais lorsque l'espace est rare ou que le projet est visible, le rapport n'est pas le même, c'est comme laisser l'autre entrer chez soi. Or, cet autre s'incarne dans un bâtiment, fait en principe pour durer (…) la question des lieux de culte incarne l'altérité radicale dans une société qui ne s'affirme laïque que depuis bien peu de temps et tend à nier ses racines religieuses » [165]. La visibilisation des mosquées, particulièrement au cœur de l'espace urbain, tend donc à caractériser l'Autre de manière fondamentale dans une société qui tend, elle, à ne plus percevoir les traces de sa propre religiosité (même passée) dans l'espace public.

En ce qui concerne la législation urbanistique en région bruxelloise, c'est l'ordonnance organique de la planification et de l'urbanisme (OOPU) qui y articule le droit de l'urbanisme et ce, essentiellement autour de trois outils. Il y a, tout d'abord, les plans d'aménagement parmi lesquels on distingue les plans de développement qui sont des plans d'orientation fixant les objectifs et les priorités de développement de

---

[163] C. DE GALEMBERT, *op. cit.*, p. 404.

[164] J. RÉMY, L. VOYÉ, *Ville, ordre et violence : formes spatiales et transaction sociale*, Paris, PUF, 1981, p. 86.

[165] A. GERMAIN, *op. cit.*, p. 442.

la Région (PRD) et de la commune (PCD) et les plans d'affectation du sol déterminant l'affectation générale des différentes zones de la Région (PRAS) et l'affectation détaillée d'une partie du territoire communal (PPAS). Ce sont ces plans qui contiennent des dispositions relatives à l'implantation et au volume des constructions ainsi qu'à leur esthétique. Il y a ensuite le Règlement régional d'urbanisme (RRU) qui édicte des normes relatives à l'environnement urbain qui s'appliqueront à tout le territoire de la Région et auquel doit correspondre toute construction. Il y a enfin les autorisations que sont les permis d'urbanisme et les permis de lotir et qui ne peuvent être délivrés que s'ils sont conformes aux plans d'affectation et au RRU. Il faut noter que Bruxelles a connu depuis 2001 un vide législatif important en matière d'urbanisme : le Conseil d'Etat a annulé une partie du RRU en 2001 et cette vacuité n'a été que partiellement comblée par une ordonnance de 2003 dont l'existence s'est arrêtée en avril de la même année, le temps octroyé à la Région pour légiférer [166]. Un nouveau Règlement régional d'urbanisme a effectivement été approuvé et adopté par le Gouvernement de la Région en date du 21 novembre 2006 [167] mais ces modifications ne valent évidemment que pour les permis déposés après la date de leur entrée en vigueur. Par conséquent, les règles précises dont nous ferons mention ici sont issues de la version provisoire du RRU, seule disponible durant notre enquête et à laquelle étaient confrontés les demandes de permis introduits par les mosquées avant novembre 2006.

Au niveau communal, le règlement communal d'urbanisme complète le RRU. Il ne peut entrer en contradiction avec celui-ci mais il peut contenir des dispositions plus précises et plus strictes [168]. Ce sont ces règlements qui définissent les usages du sol et qui de ce fait qualifient l'espace urbain de manière juridique [169]. La commune sollicite également l'inspection et l'avis du service des pompiers en vue d'évaluer la conformité du bâtiment aux règles de sécurité incendie. La délivrance des permis d'urbanisme est une compétence généralement communale mais le service d'urbanisme de la région bruxelloise exerce un contrôle sur la délivrance de ceux-ci. En effet, certaines demandes complexes sont soumises au fonctionnaire délégué dont la mission est de résoudre les problèmes en collaboration avec la commune. Cette particularité a trait à l'absence de plan communal d'affectation du sol, par exemple. Dans ce cas, en plus des dispositions réglementaires générales, l'octroi du permis d'urbanisme nécessite l'avis conforme du fonctionnaire délégué qui est le représentant du gouvernement auprès de l'administration communale. Ce fonctionnaire est délégué par le gouvernement de la région afin de donner un avis conforme sur les demandes de permis en veillant à la cohérence de l'aménagement de la région et c'est lui qui, en outre, octroie les éventuelles dérogations [170].

---

[166] « La bible urbanistique en vigueur », *Le Soir*, 14 décembre 2006.

[167] *Moniteur belge*, en ligne http://www.staatsbladclip.be/lois/2006/12/19/loi-2006031598.html.

[168] Projet de règlement régional d'urbanisme, Enquête publique du 8 septembre au 7 octobre 2005, Chapitre II – Sections 1-2-3.

[169] A. GERMAIN *et al.*, *op. cit.*, p. 85.

[170] « Le certificat et le permis d'urbanisme », *Les carnets de l'urbanisme, Construire, rénover, transformer, démolir*, 3e éd., octobre 2003, Ministère de la Région Bruxelles-Capitale, Administration de l'Aménagement du Territoire et du Logement, p. 14.

Le permis d'urbanisme s'impose pour toute modification majeure effectuée à une construction. Cette notion de modification majeure vise tous les actes et travaux qui ont pour conséquence que l'immeuble ne correspond plus à celui d'origine [171]. Et ceci concerne également le changement d'affectation de l'immeuble, de logement en lieu de culte par exemple, car le RRU stipule que « nul ne peut sans permis préalable, écrit et exprès du collège des bourgmestre et échevins, apporter des transformations à une construction existante ou modifier l'utilisation ou la destination de tout ou d'une partie d'un bien, même si cette modification ne nécessite pas de travaux » [172]. Cette disposition concerne particulièrement les mosquées qui se sont installées au sein de l'espace urbain dans d'anciennes maisons unifamiliales ou des entrepôts désaffectés et ce, dans une situation de reconnaissance bancale du culte musulman (et donc, par voie de conséquence, les lieux de culte d'autres minorités religieuses ne disposant pas d'un cadre de reconnaissance institutionnelle). Il faut donc distinguer les bâtiments affectés à un culte disposant d'une reconnaissance institutionnelle de longue date et/ou qui se sont installés à une époque où la réglementation urbanistique n'existait pas ou n'était pas aussi stricte (comme dans le cas du culte catholique, par exemple), ou encore dont la reconnaissance n'a pas connu de soubresauts politiques majeurs et les autres qui doivent se faire reconnaître, comme toute ASBL, en tant qu'équipements d'intérêt collectif et devant, de ce fait, répondre à toutes les réglementations ayant trait à un bâtiment destiné à accueillir du public. Pour le dire autrement, la construction d'une nouvelle église (évangéliste, par exemple) devrait répondre aux mêmes exigences que n'importe quel autre bâtiment (taille, vis-à-vis, façade, normes de sécurité, etc.) mais pourrait s'intégrer plus facilement dans le cadre du régime des cultes reconnus en ne devant pas, par exemple, demander un changement d'affectation ou en étant officiellement exonérée d'impôt. Autre exemple, la minorité bouddhiste (à l'égard de laquelle existe un projet de reconnaissance) devra suivre la même procédure que les mosquées, le tout étant de savoir si la visibilité des temples sera soumise aux mêmes crispations identitaires et suspicions sécuritaires que celles qui ont trait à la visibilité de l'islam.

En ce qui concerne la présence des enseignes et panneaux, premières formes de visibilité des mosquées dans l'espace public, leur pose est réglementée par le RRU qui vise tant les actes et travaux (publicités, dispositifs de publicité, enseignes, etc.) visibles depuis l'espace public soumis à permis d'urbanisme que ceux qui « en raison de leur minime importance sont dispensés de l'obtention d'un permis d'urbanisme » [173].

Conformément au RRU, une enseigne est une « inscription, forme, image ou ensemble de celles-ci apposé sur un immeuble et relatif à une activité qui s'y exerce » [174], alors que la publicité est une « inscription, forme ou image destinée à informer le public ou à attirer son attention, en ce compris le dispositif qui la supporte » [175]. En ce qui les concerne, le RRU les interdit sur les façades d'immeubles, à l'exclusion des publicités

[171] Projet de règlement régional d'urbanisme, *op. cit.*, Chapitre III – Sections 1-2-3.

[172] *Ibid.*, Titre I – Chapitre I –Article I, points 2 et 5.

[173] Règlement régional d'Urbanisme, Titre VI, Publicités et enseignes, chapitre 1, article 1, en ligne http://www.rru.irisnet.be/nl/RRU_TIT%20VI_FR-NL.pdf, p. 2.

[174] *Ibid.*, p. 3.

[175] *Ibid.*, p. 4.

égales ou inférieures à 1 m², placées aux rez-de-chaussée occupés par des commerces mais considère également que les dispositifs de publicité situés en espace public et n'ayant pas de fonction première d'utilité publique ou ne résultant pas d'une fonction d'utilité publique peuvent être autorisés sous certaines conditions et selon les zones prévues par le RRU [176]. De cette réglementation découle l'importance de l'inscription non seulement dans les zones mais également dans les secteurs d'activités (commerces, logements, équipements d'intérêt collectif, etc.) dans lesquels sont inscrits les locaux des mosquées. En dehors de ces règles générales d'urbanisme affectant *tout* cadre bâti en région bruxelloise (distance, hauteur des façades, vis-à-vis, etc.), il n'existe pas à proprement parler de règle urbanistique spécifique concernant les mosquées comme nous l'avait expliqué, au cours de notre enquête, Marc Snoeck, avocat spécialisé en droit de l'urbanisme :

> « Rien ne vous empêche de construire une mosquée avec ses caractéristiques propres, si ce n'est toutes les dispositions du PRD, du PRAS, des plans communaux. Il n'y a absolument aucune interdiction de principe. Il est un fait, effectivement, qu'il faudra respecter pour la hauteur du minaret les dispositions du RRU et ce genre de choses-là. Mais c'est exactement pareil pour une nouvelle église » [Marc Snoeck, avocat, expert en droit de l'urbanisme].

La visibilité des mosquées s'effectue donc soit par des moyens considérés comme « temporaires » (panneaux, inscriptions, etc.), soit par l'ajout sur la façade ou par la construction de moyens plus « définitifs » (minaret, coupole, etc.) qui nécessitent un permis et qui renvoient aux dispositions urbanistiques générales (hauteur de la construction, distance du vis-à-vis, etc.) mais également, et peut-être surtout, à la décision politique, délicate nous l'avons vu. Néanmoins, la situation plus générale des mosquées en région bruxelloise, qui dépasse la question de leur visibilité et concerne celle de leur installation en tant que lieu de culte sur un territoire, est, du point de vue urbanistique, également complexe. Certaines mosquées, comme d'autres associations islamiques et culturelles, sont constituées sous la forme d'associations sans but lucratif (ASBL). Dans la première phase de la vie des associations musulmanes, la constitution en ASBL semblait leur fournir une certaine légitimité extérieure et une force d'attestation. Mais, au tournant des années 1980, cette fonction de l'ASBL s'est estompée, celle-ci étant devenue un simple outil de gestion [177]. Si la constitution de ces mosquées en ASBL peut leur permettre d'acquérir une capacité juridique en tant qu'organe de droit privé, l'acquisition de ce statut légal n'est toutefois pas nécessaire puisqu'une association de fait peut accomplir l'ensemble des actes nécessaires à la location d'un bâtiment [178] ou à l'acquisition et à la vente de biens immobiliers (le président de la mosquée peut, par exemple, le faire en tant que personne privée). Cependant, si on se réfère au *Moniteur belge*, très peu de mosquées répertoriées en tant qu'ASBL ont fonctionné de manière régulière et publié leurs actes. Et, par ailleurs, peu de comités de gestion associent l'imam de la mosquée à son organisation interne. Enfin, d'un point de vue strictement urbanistique, cette éventuelle constitution

[176] *Ibid.*, p. 8 et 18.
[177] F. DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », p. 188.
[178] *Ibid.*, p. 187.

en ASBL ne dispense pas de respecter les règles d'urbanisme en vigueur. L'un ne prévient d'ailleurs pas du respect de l'autre comme nous l'avait affirmé F., conseiller communal à Saint-Josse et suivant de près l'évolution des dossiers des mosquées dans la commune :

> « On peut avoir ses statuts au *Moniteur* et ne pas être en conformité par rapport aux aspects urbanistiques… » [F., conseiller communal à Saint-Josse].

Des difficultés institutionnelles et administratives

Dans la pratique, la principale difficulté rencontrée par les mosquées tient au fait que la reconnaissance des mosquées en tant que communautés islamiques locales n'est pas finalisée. De ce fait, les mosquées bruxelloises ne jouissent pas d'une reconnaissance qui affecte les lieux destinés à l'exercice du culte. Ainsi, les mosquées sont des lieux de culte d'une religion reconnue mais toujours en voie de reconnaissance. Elles ne bénéficient donc d'aucun financement de la part de la Région afin d'effectuer des rénovations et ont bien du mal à faire valoir leur statut de bâtiment affecté au culte qui leur permet d'être exonérées du précompte immobilier conformément à l'article 12 du Code des impôts. C'est ce que nous avait exprimé T., responsable d'une mosquée turque à Saint-Josse, au cours d'un entretien :

> « On a dur, dans le sens où l'Etat ne reconnaît pas un lieu de culte. Pour ne pas payer le précompte immobilier de ce bâtiment, par exemple. Ça arrive chaque année, vous avez un paiement pour le cadastre. Et chaque année, on doit faire des recours, en disant que c'est une mosquée » [T., responsable d'une mosquée turque à Saint-Josse].

D'autres difficultés, et non des moindres, proviennent de l'imbroglio urbanistique entretenu par les communes elles-mêmes du fait de la complexité de la situation des lieux de culte musulmans. Nous l'avons déjà souligné ci-dessus, toutes les mosquées bruxelloises ou presque (à l'exception notable du CIC situé au Cinquantenaire) ont été installées dans des bâtiments qui n'étaient pas destinés à cet usage : maison, appartement, garage, hangar, atelier désaffecté, etc. Cas illustratif parmi d'autres, A. nous avait expliqué ce qu'avait été le bâtiment de la mosquée dont il s'occupe actuellement avant d'être transformé en lieu de culte :

> « A l'origine, la maison est construite pour une habitation et au rez-de-chaussée, c'était un atelier d'imprimerie que nous avons modifié, et on a aménagé ça en mosquée » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Etablies discrètement et avec les moyens du bord, à savoir un financement majoritairement réalisé par la petite épargne populaire locale [179], c'est-à-dire principalement les dons des fidèles, le financement effectué par les organisations islamiques internationales ou par des Etats tiers restant, à quelques exceptions près, relativement restreint [180], les mosquées auraient dû signaler le changement d'affectation de logement, par exemple, en équipement d'intérêt collectif à la commune.

---

179 J.-L. HERBERT, « Les musulmans en Europe, enracinement historique et présence participative », *in La Mosquée dans la cité*, Paris, La Medina, 2001, p. 80.

180 F. DASSETTO, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », *op. cit.*, p. 23.

L'installation d'un lieu de culte aurait donc dû mener à une première implication institutionnelle : la demande à la commune d'un permis de bâtir [181], afin de changer l'affectation. Pendant toute la durée de l'enquête, le dossier peut être consulté par la population auprès de l'administration communale et tout citoyen peut soit formuler oralement ses remarques, soit émettre ses réclamations et/ou observations par écrit au collège. L'enquête publique est toujours suivie d'une concertation [182]. La commission de concertation regroupe des représentants des instances publiques ainsi que le demandeur et les riverains. La commission délibère en séance publique accessible à n'importe quel citoyen se sentant concerné puis se retire à huis clos afin d'émettre un avis motivé.

A l'heure actuelle, les dispositions relatives aux équipements d'intérêt collectif, c'est-à-dire les constructions ou les installations qui sont affectées à l'accomplissement d'une mission d'intérêt général ou public (notamment les équipements des cultes reconnus et de morale laïque) [183], qui devraient, en toute logique, concerner les lieux de culte musulmans se trouvent dans le Plan régional d'affectation du sol (PRAS), entré en vigueur en juin 2001. Le PRAS est le plan de référence pour l'aménagement du territoire en région bruxelloise. Il se situe au sommet de la hiérarchie des plans réglementaires, ce qui signifie que toute délivrance de permis d'urbanisme doit lui être conforme. Il stipule que les équipements d'intérêt collectif ou de service public peuvent être admis dans toutes les zones, dans la mesure où ils sont compatibles avec la destination principale de la zone considérée et les caractéristiques du cadre urbain environnant [184]. Il est évident que le fait de savoir si l'utilisation d'un équipement d'intérêt collectif s'intègre de manière adéquate ou non à son « cadre urbain environnant » offre une large marge d'appréciation aux autorités communales, ceci ouvrant la porte à une gestion au cas par cas. Cependant, et il est important de le noter pour la suite de l'exposé, au niveau réglementaire, le PRAS stipule également que la modification totale ou partielle de l'utilisation d'un logement peut être autorisée s'il s'agit de permettre l'installation ou l'extension d'un équipement d'intérêt collectif ou de service public [185].

Peu de mosquées ont fait enregistrer ce changement d'affectation le plus souvent par crainte d'un refus exprimé par la commune et plus simplement par ignorance des règles d'urbanisme en vigueur. L'extrait ci-dessous de l'entretien réalisé avec I., d'origine pakistanaise, illustre à quel point certains responsables de lieux de culte, installés depuis plus de quinze ans sur le territoire d'une commune, peuvent méconnaître la législation en vigueur :

> « On n'a pas besoin de cela [d'un permis, ndlr]. Dans notre mosquée, on n'a rien fait du tout, c'est une simple maison. On a nettoyé et on a mis la couleur et on est entrés dedans, c'est tout. Il ne faut pas un permis pour ça, je crois. Et puis, c'est

---

[181] F. DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », *op. cit.*, p. 187.

[182] « Le certificat et le permis d'urbanisme », *op. cit.*, p. 29.

[183] Site internet du PRAS, en ligne http://www.pras.irisnet.be/FR/PRESCRIPTIONS/PRESC_FR.htm, Glossaire des principaux termes utilisés dans les prescriptions urbanistiques, p. 29.

[184] *Ibid.*, p. 2, titre A, § 0.7.

[185] *Ibid.*, p. 3, titre A, § 0.12.

pas nouveau, on est là depuis début 1988, si ce n'est pas fin 1987 alors… » [A., représentant d'une mosquée pakistanaise molenbeekoise].

Les experts communaux des services d'urbanisme sont bien entendu généralement au fait de cette situation comme en témoigne l'extrait qui suit de l'entretien mené auprès de l'un des architectes du service urbanisme de la commune de Schaerbeek :

> « Il y a pas mal de mosquées qui existent et qui sont installées sans permis, c'est la majorité. Il y en a qui régularisent mais ce n'est pas toujours régularisable parce qu'ils s'installent dans des bâtiments qui ne conviennent pas pour recevoir autant de personnes. C'est du style deux cents personnes qui doivent entrer et pouvoir sortir en cas de problème, ce n'est pas toujours des bâtiments qui conviennent. Alors, on octroie le permis en posant des conditions, ils doivent réduire les superficies, ou supprimer ou adapter des choses et ils ne le font pas toujours donc ce sont des dossiers de contrôle qui restent ouverts et régulièrement, on passe sur place » [un architecte du service urbanisme de la commune de Schaerbeek].

Cependant, certaines communes interprètent les lacunes dans la reconnaissance des mosquées en refusant de reconnaître celles-ci comme des équipements d'intérêt collectif et en les inscrivant au PRAS comme des « commerces » ce qui limite, par exemple, et de manière significative, la superficie à laquelle elles peuvent prétendre. A l'inverse, d'autres services d'urbanisme communaux ont tendance à considérer qu'une utilisation de fait, datant de plusieurs dizaines d'années, ne nécessite plus une régularisation, les mosquées concernées risquant alors de ne pas être en ordre au moment de rendre leurs dossiers en vue de la reconnaissance régionale. Dans certains cas, d'autres critères encore moins évidents à déterminer, semblent également entrer en ligne de compte. C'est ce qui est ressorti de l'un de nos entretiens avec l'un des responsables du service urbanisme de Molenbeek :

> « On a dû refuser la réhabilitation d'un lieu de culte d'une ASBL algérienne parce que le bâtiment ne s'y prêtait pas vraiment et parce qu'en plus, il s'agirait d'un groupe intégriste. On demande l'avis du bourgmestre pour voir si c'est connu. Le bourgmestre demande ensuite à la police si c'est intégriste ou non » [un responsable du service urbanisme de Molenbeek].

Dans certains cas, les services concernés n'hésitent pas à prendre leurs responsabilités en décrétant un ordre de fermeture du lieu de culte en situation illégale notamment s'il existe un vrai risque pour la sécurité des fidèles ou si le projet est trop important. C'est ce qu'a pu nous expliquer F., conseiller communal à Saint-Josse :

> « Une autre mosquée n'était pas en ordre et eux ils ont fermé. Le type a acheté la maison, a voulu installer la mosquée et là il s'est rendu compte qu'il y avait des problèmes et donc il ne l'a pas ouverte. Il y a eu une première enquête publique et ça a été refusé. Leur demande dépassait largement un lieu de prière mais eux pensaient qu'en dépassant largement un lieu de prière, en disant ce sera un centre multiculturel, ceci cela, ce serait plus facile, la commune accepterait plus facilement. Or, si on fait uniquement un lieu de prière, ça pose moins de problème parce qu'il ne faut pas de permis d'environnement et donc c'est uniquement la commune qui délivre le permis d'urbanisme. Ils estimaient aussi que si c'était un grand lieu de prière ce serait plus facile alors que s'ils avaient limité en disant c'est pour trois cent personnes et pas pour six cents, ça aurait été plus facile » [F., conseiller communal à Saint-Josse].

Or, certaines mosquées ont connu et connaissent encore des situations d'insécurité importantes, comme nous en a fait part L. par rapport à la mosquée dont il s'occupe au cours de notre entretien :

> « A un certain moment, l'immeuble s'effondrait et nous avons reçu l'ordre de fermer parce que l'immeuble ne répondait plus aux normes de sécurité » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Mais ces avis de fermeture sont peu respectés et les contrôles restent rares. Par ailleurs, en ce qui concerne les différentes situations illégales et insalubres que les mosquées connaissent, certains représentants de mosquées rejettent en partie la faute sur les différentes autorités politiques qui ont eu le dossier en charge et qui sont accusées d'inertie. C'est le cas de B., professeur de religion musulmane, ancien délégué syndical et président d'une mosquée marocaine à Molenbeek depuis plus de dix ans :

> « Ce qui fait mal dans tout ça, essaie de le comprendre, c'est qu'on a demandé ça [d'intervenir, ndlr] aux autorités locales et régionales depuis une vingtaine d'années, mais ils ont pas voulu. [On a demandé, ndlr] qu'on convoque les responsables de mosquées, qu'on leur donne des délais pour se mettre en ordre (…) L'Etat à l'époque avait laissé gangrener le dossier et il le sait » [B., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Cette opinion est parfois partagée par des élus communaux qui tentent d'aider les mosquées à régulariser leur situation, comme F. qui tente de mener cette action depuis plusieurs années à Saint-Josse et qui a mis, au cours de son entretien, l'accent sur les procédures dont il disposait pour ce faire :

> « La manière dont sont gérées les mosquées aujourd'hui, à Bruxelles, c'est une manière chaotique (…) J'ai dernièrement fait un petit dossier au niveau du conseil communal (…) Il était prévu de donner un subside aux mosquées de Saint-Josse, pas quelque chose d'énorme, cinq mille euros. Y a trois mosquées. Donc j'ai contacté le service urbanisme en me disant s'il y a des priorités, ça doit être dans les aspects sécurité et salubrité parce que ce sont des compétences qui dépendent du bourgmestre (…) et on m'a dit : « ben heu sur Saint-Josse il n'y a qu'une mosquée, qu'un lieu de prière ». Je dis non, moi je savais qu'il y en avait trois, et en discutant avec le responsable il m'a dit : « oui mais enfin il y en a deux qui n'ont pas introduit des demandes, ce sont des lieux de prière mais qui ne sont pas vraiment légaux ». Donc je me suis dit en cas d'incendie par exemple, qui est responsable ? Le type me dit : « ben les responsables de l'ASBL ». Je lui ai dit : « vous aussi un peu puisque vous le savez et vous ne faites pas les démarches pour les informer qu'ils sont responsables » (…) C'est le cas de beaucoup de lieux de prière en fait qui ne sont pas en règle au niveau du service urbanisme. Donc ce que j'ai fait moi, c'est prendre la liste de tous les lieux de prière et je leur ai envoyé un courrier pour expliquer bon ben voilà la situation, si vous n'êtes pas en règle, je vous invite en tout cas à vous mettre en règle parce qu'en tant qu'administrateurs, votre responsabilité pénale est engagée. Puis je suis retourné voir quelques administrateurs, ils n'avaient rien compris au courrier (…) Ils pensaient que j'étais un inspecteur ou quoi (…) Ils avaient peur, ils savaient qu'ils n'étaient pas en ordre. (…) La première fois quand j'ai interpellé le conseil communal, j'ai dû limiter mon interpellation et ne pas aller jusqu'au bout de ma réflexion parce que le bout de la réflexion c'était : vous devez fermer ces lieux de prière qui ne sont pas conformes

parce que c'est un risque pour la sécurité des gens qui vont prier (…) Mais bon, c'était quand même quelques mois avant les élections communales et il aurait peut-être été mal venu que les mosquées soient fermées à cause d'un conseiller communal X, ça c'est une réalité politique quoi » [N., conseiller communal à Saint-Josse].

Cet extrait d'entretien illustre, à notre sens, les difficultés liées au processus d'apprentissage des procédures communales par les présidents des mosquées ainsi que l'émergence d'une procédure locale visant à répondre, par le bas, à un problème à partir de cadres et de procédures administratives dont la focale ne fait pas partie des compétences premières de ce niveau de pouvoir. Ce type de difficultés n'a pas été sans entraîner un certain nombre de tensions entre les représentants des mosquées et les représentants des autorités communales comme en témoigne l'extrait d'entretien suivant, réalisé avec l'échevine de l'urbanisme de Schaerbeek, Christine Smeysters (Ecolo) :

« Il y a dû y avoir beaucoup de problèmes avant parce qu'au début de mon mandat, ils [les responsables de mosquées, ndlr] venaient déjà armés pour un combat qui ne se menait pas. Donc à la limite, ils suscitaient presque le combat à l'avance, ce qui n'a pas été le cas, en tout cas les dossiers que j'ai vus, n'ont pas été bloqués et ont avancé normalement. Le dossier rue X, il y avait des problèmes structurels d'un point de vue urbanistique. Il y a des choses qui n'étaient pas bien claires et ils avaient amené vingt-cinq de leurs membres comme pour faire pression. Donc le climat a été inutilement agressif » [Christine Smeysters, entretien réalisé le 28 octobre 2004].

Cependant, les présidents de mosquées tendent également à mieux prendre en considération la législation urbanistique en vigueur et à consulter de manière plus systématique des architectes comme nous l'avait exprimé K., responsable de la mosquée Annour de la rue Massaux à Schaerbeek, dont la rénovation a fait l'objet d'un article dans *Le Soir*[186], par rapport au dossier urbanistique de « sa » mosquée :

« Oh, ça fait quand même un bon bout de temps qu'on a le permis, ça fait cinq-six ans. Nous voulions construire sur le terrain une salle de prière et raccorder les deux, l'ancienne et la nouvelle. C'était à l'intérieur d'un îlot mais on s'est heurtés à un problème parce que nous, on s'est dit bon voilà c'est notre terrain, on peut faire comme on veut. Mais il y a une loi spéciale pour construire à l'intérieur d'un îlot : il faut laisser un espace. Mais la première personne qui a fait le plan n'a pas songé à cela. Donc il a introduit le dossier, ça a été refusé. On a essayé avec un deuxième architecte qui a amélioré. Deux fois on a amélioré. La Région a refusé la première fois, la deuxième fois la Région a refusé mais avec des améliorations. On veut construire c'est vrai un petit minaret mais le minaret se construit à l'intérieur de l'îlot donc ça ne sera pas visible de l'extérieur. Il pourrait être visible de l'extérieur s'il était grand mais malheureusement on ne peut pas, il y a une certaine hauteur qu'on ne peut pas dépasser. Il faudra rentrer à l'intérieur pour le voir. Mais dans le nouveau plan, il y aura une amélioration de la façade parce que la mosquée qui existe pour le moment, elle va être renouvelée. Dans la mesure du possible on va essayer de montrer un peu l'allure d'une mosquée, que c'est une mosquée avec des décorations » [K., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

---

[186] « Mieux intégrer les lieux de culte musulmans dans le paysage urbain bruxellois », *Le Soir*, 18 mai 2002, p. 31.

Ayant dû demander une dérogation afin de modifier l'intérieur de l'îlot, et après avoir essuyé un premier échec, la mosquée a donc fait appel à un bureau d'architecture, la cabinet Ayachi, afin d'éviter de nouvelles déconvenues et de mieux faire coïncider son projet avec les règles d'urbanisme. Ce bureau d'architectes confia d'ailleurs au journal *Le Soir* que « le PRAS (plan d'affectation du sol) n'a pas prévu les mosquées. C'est excusable. Mais cela complique notre tâche. Il faut convaincre les autorités publiques, aller à la rencontre des habitants » [187]. Cependant et malgré le recours à un bureau d'architecture, la question de l'affectation s'est également posée dans ce cas-ci de manière peu claire, le même article du *Soir* mentionnant que « l'affectation ne pose guère de problème car la mosquée, datant des années 1960, bénéficie du « fait acquis » » [188]. Or, nous avons vu que c'est justement l'ensemble des situations de « fait acquis » qui nécessite une régularisation d'affectation.

Le poids de l'interprétation bureaucratique

Lorsque les mosquées introduisent une demande de changement d'affectation, elles sont parfois confrontées à l'interprétation particulière qu'a la commune du statut de culte reconnu. Ce fut le cas à Molenbeek, au moins jusqu'en 2004, la commune ayant considéré jusqu'à cette date les mosquées comme des « commerces » pour les demandes de permis d'urbanisme, ce qui a suscité un certain imbroglio administratif. Le problème a émergé au moment de la demande de changement d'affectation d'un ancien dépôt en « centre culturel », demande introduite en réalité par la mosquée Al Khalil, et probablement aussi en raison de notre propre enquête. En effet, en mars 2003, la mosquée Al Khalil remit une demande de changement d'affectation d'un immeuble industriel en équipement d'intérêt collectif pour une superficie totale de plus de 7 000 mètres carrés [189]. Cette mosquée fait partie des réseaux informels qui se fondent avant tout sur des liens interpersonnels formés par des personnes qui s'inspirent de l'enseignement libéral et élitiste d'Islam al-Âttar, l'ancien leader des Frères musulmans syriens résidant à Cologne [190], et des soutiens électoraux de Philippe Moureaux, le bourgmestre de la commune [191], celui-ci étant souvent présent aux nombreuses activités organisées par la mosquée.

Le projet d'urbanisme concernait l'ancienne salle de la mosquée, située à la rue Delaunoy, ainsi que deux bâtiments acquis par la mosquée aux rues adjacentes, soit à la rue Vanderstraeten et à la rue de l'Indépendance. La superficie de l'ensemble des bâtiments de l'association atteindrait la taille impressionnante de 20 000 mètres carrés, la salle de prière accueillant 4 à 5 000 personnes tous les vendredis [192]. M., professeur de religion islamique, ancien membre fondateur de la mosquée Al Khalil

[187] *Ibid.*

[188] *Ibid.*

[189] Administration communale de Molenbeek-Saint-Jean, annexe au procès-verbal de la Commission de concertation du 26 octobre 2004.

[190] B. MARÉCHAL, « Le devenir des Frères musulmans : entre visibilité et déclin », *La Revue nouvelle*, 9, 2007, p. 30.

[191] M. KOKSAL, « La mosquée au milieu du village politique », *La Revue nouvelle*, 9, 2007, p. 17.

[192] J. SMETS, « L'Islam fait sa rentrée scolaire », *op. cit.*, p. 20.

et, à l'époque de notre entretien, président du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek (CCM), eut l'occasion de nous expliquer la situation particulière de la mosquée Al Khalil de son point de vue :

> « Oui, c'est vrai qu'elle [la mosquée Al Khalil, ndlr] a été agrandie. Il y a l'ancienne salle et la nouvelle. La nouvelle, la mosquée l'a utilisée au départ parce qu'ils étaient pressés par le mois de ramadan et ils l'ont utilisée avant d'avoir les autorisations mais l'autorisation est venue par après. La mosquée a fait la demande, ils ont introduit le dossier avec les plans etc. et la commune a vérifié ça et a donné l'autorisation de l'utilisation, c'est ce qu'on appelle une demande de réaffectation du lieu » [M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise et président du Conseil consultatif des Mosquées de Molenbeek].

Cependant, le service incendie de la commune remit, dans un premier temps, un avis négatif en février 2004 quant à la conformité de la salle de prière par rapport aux normes de sécurité incendie et la commune rejeta la demande car il s'agissait d'une affectation en *commerce*, limitée par le PRAS à une superficie de 200 mètres carrés ou 1 000 mètres carrés si la demande est justifiée et si une concertation est organisée. La demande de la mosquée dépassait donc de loin la superficie autorisée par l'interprétation particulière de la commune. L'entretien mené auprès de l'un des responsables du service urbanisme de la commune de Molenbeek éclaire quelque peu le raisonnement tenu par l'administration communale de l'époque :

> « Un culte reconnu, on ne parvient pas à avoir une définition claire par rapport à la Région (…) Ils reconnaissent le culte mais pas les lieux de culte. Donc au niveau du PRAS, on est bloqué (…) Donc bon ce qui se passe dans les communes c'est que si ce n'est pas un culte reconnu, ce n'est pas un équipement donc on retombe sur le commerce. Donc si c'est un commerce, là on est très réduit en ce qui concerne les superficies, donc c'est surtout ça qui bloque. De l'équipement on peut le faire en général dans toutes zones, dans tous les bâtiments, tandis que du commerce c'est très réduit (…) Si on va dans l'équipement, on a un premier seuil jusqu'à 1 500 mètres carrés, donc ça c'est sans enquête publique, sans rien, on peut autoriser 1 500 mètres carrés, sinon avec enquête publique c'est illimité. Si on considère que c'est un équipement, on pourrait l'autoriser (…) On a demandé à l'Exécutif une attestation comme quoi c'est une mosquée. J'ai cette attestation mais je ne suis pas plus avancé, je ne sais pas si cela va entrer en considération. A une période il fallait que leurs statuts soient passés au *Moniteur* pour être reconnus, maintenant ce n'est plus suffisant » [responsable du service urbanisme de la commune de Molenbeek].

Ainsi, le refus de la commune repose sur le fait que si l'islam est bien un culte reconnu, les communautés islamiques locales, à savoir les mosquées, elles, ne le sont pas. De ce fait, les mosquées ne peuvent être considérées comme des équipements d'intérêt collectif (catégorie qui concerne pourtant l'ensemble des lieux de culte) alors que le PRAS définit un commerce comme « l'ensemble des locaux accessibles au public dans lesquels lui sont fournis des services ou dans lesquels lui sont vendus des biens meubles » [193], ce qui bien évidemment est difficilement justifiable pour les mosquées.

---

[193] Site internet PRAS, Glossaire des principaux termes utilisés dans les prescriptions urbanistiques, *op. cit.*, p. 28.

Les activités de la mosquée s'étant poursuivies, l'échevine de l'urbanisme écrivit en mars 2004 aux responsables du lieu de culte en vue de leur signifier qu'ils ne disposaient d'aucune autorisation pour utiliser ce bien en équipement d'intérêt collectif et que si l'utilisation s'avérait effective, ils risquaient la fermeture de l'établissement par la police pour cause d'insécurité [194]. En avril 2004, l'administration communale demanda à la mosquée la preuve qu'il s'agissait bien d'un lieu de culte d'un culte reconnu par la loi belge. Une attestation en ce sens sera fournie par l'Exécutif des musulmans de Belgique. Une enquête publique eut lieu en septembre 2004 durant laquelle aucune remarque ne fut formulée par le voisinage. L'avis favorable sera finalement remis par la commune le 26 octobre 2004. La même année, et probablement à la suite de notre enquête, la commune consulta un avocat, expert en droit de l'urbanisme, afin de savoir si une mosquée devait être qualifiée d'équipement d'intérêt collectif ou de commerce au sens du PRAS. La réponse de l'avocat fut sans appel. Celui-ci invita les autorités communales à considérer les mosquées comme des équipements collectifs pour des raisons évidentes se référant au Code du commerce [195]. La commune modifia alors sa perspective mais, de l'aveu même du responsable du service d'urbanisme que nous avons rencontré à plusieurs reprises, au cas par cas et uniquement pour les nouvelles demandes de permis.

Mais en réalité, la commune semble toujours avoir du mal à démêler la question de l'équipement d'intérêt collectif de celle des autres affectations comme en témoigne l'exemple d'une autre mosquée, l'Association islamique africaine de Belgique (AIAB), située rue de la Colonne. La mosquée, dont les activités ont démarré en 1993, louait au départ un local qui s'est bien vite révélé trop petit pour accueillir l'ensemble de ses membres et souhaitait pouvoir également organiser des cours de Coran et de soutien scolaire dans une perspective de « centre culturel ». Elle souhaitait donc agrandir ses murs et obtint un permis de bâtir pour un bâtiment situé dans la même rue. D., l'un des gestionnaires de la mosquée, nous fit part de la décision de la commune :

> « On a essayé de trouver des moyens financiers pour constituer un groupe cultuel et culturel. Au départ, c'était constitué pour les Noirs seulement, d'Afrique de l'ouest et de l'ensemble du continent africain et ensuite on a regroupé tous les musulmans d'où qu'ils viennent sans faire une différence. On l'a déjà [le permis de bâtir, ndlr] pour bâtir au 32-34 rue de la Colonne, c'est la propriété de l'ASBL. On est en train de le démolir [le bâtiment, ndlr]. C'est d'abord la commune qui a donné son accord, ensuite, la Région. Ils ont dit que nous pouvions prendre le rez-de-chaussée et le premier étage pour utiliser pour l'ASBL, culturellement. Mais le deuxième et le troisième étage, on est obligé de laisser comme bâtiment social parce qu'ils ont lié les deux parce qu'on ne peut pas tout utiliser comme culturel. Le 2e et le 3e ça doit rester social, il va y avoir des logements » [D., représentant de l'AIAB].

La mosquée a donc reçu son permis mais à la condition expresse qu'une partie du bâtiment reste affectée au logement alors que nous avons vu que le PRAS autorise les équipements d'intérêt collectif ou de service public dans toutes les zones et que la

[194] Lettre de l'échevine de l'urbanisme à la mosquée Al Khalil, archives du service urbanisme de Molenbeek-Saint-Jean, 8 mars 2004.

[195] Archives du service urbanisme de Molenbeek-Saint-Jean.

modification partielle mais également totale de l'utilisation d'un logement peut être autorisée s'il s'agit justement de permettre l'installation ou l'extension de ce type d'équipement. Qui plus est, le projet n'implique aucune construction urbanistique particulière (minaret ou autre) qui ne serait pas compatible avec les caractéristiques du cadre urbain environnant. Par ailleurs, le bâtiment est de taille modeste, en très mauvais état (ce qui nécessite sa démolition) et est situé à quelques dizaines de mètres seulement du bâtiment actuel où se situe la mosquée et ce, dans un quartier déjà largement « multiculturel ». Enfin, le projet de la mosquée mettra probablement des années avant d'aboutir car celle-ci ne dispose que de très peu de moyens financiers, comme nous l'avait également expliqué D. :

> « On est presque abandonnés. Parce qu'aucun pays musulman ne nous a soutenus. Nous sommes les plus démunis parce que c'est majoritairement les Noirs ici, tandis que les autres groupes musulmans, ils ont une forte communauté qui a assez d'encadrement, qui a des moyens financiers, mais nous on n'est aidés par personne. On a même essayé la région mais ça n'a rien donné, ils n'ont rien donné » [D., représentant de l'AIAB].

La décision de la commune, difficilement explicable pour des raisons objectives, semble être issue d'une interprétation restrictive qu'a la commune de la situation des mosquées et du statut d'équipement d'intérêt collectif ainsi que d'un mode de décision à la carte et au cas par cas. Cette difficulté liée à l'interprétation du statut d'équipement d'intérêt collectif provient des lacunes du processus de reconnaissance des communautés islamiques locales en ce qui concerne le culte musulman. C'est ce que nous avait confirmé Marc Snoeck, l'avocat expert en droit de l'urbanisme que nous avions rencontré lors de notre enquête :

> « Il faut savoir que, pour replacer les choses dans leur contexte, les cultes ne sont pas des services publics mais les organes de gestion du temporel des cultes sont considérés de façon absolument constante depuis le concordat comme étant des personnes morales de droit public, créés par la loi et exerçant une mission de service public (…). La gestion des moyens matériels et humains nécessaires à l'exercice du culte, ça c'est un service public. Et donc à ce titre, les fabriques d'églises sont des autorités administratives, et sont d'abord revêtues de la personnalité juridique (…). Alors, ces organes existent bien entendu pour le culte catholique, le culte protestant, anglican, orthodoxe, etc. En ce qui concerne le culte musulman, ils n'existent pas encore, ils sont en train d'être constitués, étant entendu qu'il ne faut pas confondre ces organes de gestion du temporel du culte avec l'organe chef de culte, en ce qui concerne le culte musulman, l'Exécutif des musulmans de Belgique, ce sont deux choses qui sont différentes (…) » [Marc Snoeck, avocat, expert en droit de l'urbanisme].

Il semble donc qu'en l'absence de fabriques de mosquées officielles et reconnues, la commune et le service d'urbanisme ne reconnaissent pas aux mosquées le statut d'organes de service public en tant que lieux affectés à l'exercice d'un culte, statut accordé de fait dans d'autres communes qui considèrent de manière automatique les mosquées comme des équipements d'intérêt collectif (et ce, même si la reconnaissance régionale, elle, est inaboutie). On le voit, le traitement différencié tient à la différence d'interprétation de la législation visant les cultes par les administrations communales. Cet imbroglio administratif est également à l'œuvre dans d'autres communes. Ainsi,

à Saint-Josse, les autorités communales semblent également avoir des difficultés à trancher la question comme en témoigne cet extrait issu de notre rencontre avec le bourgmestre de la commune, Jean Demannez (PS) :

> « Cette mosquée, c'est un logement. Elle n'est pas reprise comme mosquée. De toute façon, c'est une vieille maison. Il n'y a pas eu de transformations. Donc, ils n'auraient même pas dû en demander un [un permis, ndlr]. Et c'est toujours le problème de savoir si on doit faire un permis par rapport au fait que c'est un lieu de forte concentration, sans s'immiscer dans le problème du droit d'expression culturelle et religieuse. Donc, ce que nous avons fait, c'est que nous leur avons envoyé un courrier pour éveiller leur attention par rapport au fait que ces lieux devaient disposer d'un permis. Mais, on n'a pas fait de contrôle parce qu'on estime que si on fait un contrôle, on s'immisce dans la pratique du culte » [Jean Demannez, bourgmestre de Saint-Josse, entretien réalisé le 3 novembre 2004].

Ces différents exemples illustrent le poids des bureaucraties administratives dans l'application des politiques publiques et leur capacité à contourner, réorienter et déformer les programmes initiaux, l'autonomie relative des politiques publiques tenant aux processus bureaucratiques de concrétisation des choix politiques et aux usages sociaux des règles de droit [196]. En effet, la bureaucratie administrative développe, pour chaque secteur d'activités, des règles formelles, explicites et impersonnelles dans le sens où elles doivent être suivies par n'importe qui occupant une position ou s'engageant dans les activités sectorielles qu'elles décrivent, la bureaucratie introduisant de ce fait une universalisation et standardisation de l'activité sociale [197]. Ceci étant, ce même processus bureaucratique implique de manière simultanée des procédures informelles résultant de l'interprétation, par les agents, de ces règles formelles et informelles. La mise en œuvre des politiques publiques apparaît alors comme partiellement irréductible à certaines incertitudes qui offrent une marge de manœuvre à l'interprétation et à la redéfinition des orientations par les administrations communales, fragilisant, de ce fait, la frontière analytique entre formulation et exécution des politiques publiques [198]. Et ce, car, par nature, les règles formelles et universelles ne comprennent aucun mécanisme automatique pour leur application à des cas particuliers, les sentiments, valeurs et perceptions particulières des agents publics entrant dès lors inévitablement dans leur application [199]. Ceci étant, les procédures de la bureaucratie administrative peuvent également être utilisées comme des ressources en vue de la mobilisation sociale. Par conséquent, elles ne doivent en aucun cas être appréhendées de manière exclusive comme des bases d'inertie ou de *statu quo*.

Mais en l'état actuel du processus de reconnaissance des mosquées par la région, l'absence d'interprétation unifiée du statut de culte reconnu et des bâtiments qui lui sont affectés pose des problèmes d'équité de traitement des mosquées installées sur des territoires communaux différents et n'appliquant pas la même politique. C'est le Gouvernement de la Région qui est habilité à déterminer le contenu du dossier qui doit

---

196 H. BERGERON, Y. SUREL, J. VALLUY, *op. cit.*, p. 198 et 221.
197 I. YOUNG, *op. cit.*, p. 77.
198 H. BERGERON, Y. SUREL, J. VALLUY, *op. cit.*, p. 221.
199 I. YOUNG, *op. cit.*, p. 78.

accompagner les demandes de reconnaissance introduites par l'organe représentatif reconnu, à savoir l'Exécutif des musulmans de Belgique, même si un avis du collège des bourgmestre et échevins de la commune sur le territoire de laquelle se trouve le bâtiment de la mosquée est prévu par l'ordonnance[200]. Ce dossier doit contenir la preuve que le bâtiment de la mosquée « répond aux normes de sécurité et à la législation urbanistique en vigueur » [201]. Cette situation de discrimination administrative pourrait avoir des répercussions sur les dossiers de régularisation que les mosquées pourraient introduire auprès des administrations communales et donc poser problème au moment de la reconnaissance par la Région, les mêmes critères (obligation de maintenir du logement, uniquement salle de prière, projet plus vaste de centre cultuel et culturel impliquant des salles de classe, etc.) n'ayant pas été appliqués à tous les dossiers.

[200] Ministère de la Région de Bruxelles-Capitale, 29 juin 2006, Sanction par le Gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale de l'Ordonnance relative à l'organisation et au fonctionnement du culte islamique, *Moniteur belge*, 7 juillet 2006.

[201] *Ibid.*, surligné dans le texte original.

CHAPITRE III

Visibilité de l'islam dans l'espace politique : négociation et concertation avec les autorités communales

L'espace local figure parmi les premières scènes des prémices de visibilisation de la religion musulmane au sein de l'espace public. Cependant, étant donné la lenteur dont ont fait preuve les autorités politiques fédérales et régionales dans le dossier de l'institutionnalisation de l'islam et au vu des lacunes qui en découlent, les administrations communales ont été placées devant un vide légal et politique, les forçant à prendre des mesures palliatives par rapport à la présence de l'islam sur leur territoire et ce, non sans certains motifs populistes et démagogues [1]. La situation est donc quelque peu paradoxale : l'institutionnalisation du culte musulman est une compétence fédérale et régionale mais la réalité tangible des pratiques musulmanes est celle de l'espace local en tant que lieu central de régulation et de gestion du fait religieux musulman. Ceci s'est, par conséquent, traduit par des inégalités criantes dans le traitement des demandes d'islam en fonction de la bonne volonté des édiles locaux [2]. Cependant, dans leur souci de régulation des incidences publiques des pratiques musulmanes, les autorités communales ont très vite été confrontées à l'absence d'interlocuteur représentatif, les communes étant de ce fait privées de représentants fiables dans leur gestion de l'islam. Comme le souligne Erhard Friedberg, « la perception d'un problème ne suffit pas pour pouvoir s'en saisir. Encore faut-il que les acteurs de l'organisation puissent construire le réseau d'interlocuteurs pertinents (…) pour agir avec succès » [3]. Or, les mosquées présentant, comparées aux autres formes associatives, culturelles

[1] U. Manço, M. Kanmaz, « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *op. cit.*, p. 1106.

[2] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 33.

[3] E. Friedberg, *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil, 2e éd. revue et corrigée, 1997 [1993], p. 102.

ou politiques « ethniques », la plus forte capacité d'organisation et d'orientation [4], elles sont devenues, presque « naturellement », les représentantes des populations musulmanes locales auprès des autorités communales. En effet, les modes d'action limités des associations culturelles et politiques étant restés le plus souvent orientés vers la défense des droits des immigrés ou vers les réalités des pays d'origine, ils ont permis que se creuse localement un vide socio-culturel au sein duquel les organisations religieuses, quasiment seules à se faire entendre, en vinrent à acquérir un statut de quasi-monopole [5].

Du côté des mosquées, l'intérêt d'entamer des relations plus suivies avec les autorités communales a fait son chemin de manière progressive. Autrement dit, comme le constate Claire de Galembert, la mosquée est devenue « autant un objet transactionnel entre les municipalités et la scène islamique qu'il l'est au sein de l'islam local » [6].

Dans ce chapitre, nous allons nous centrer sur les éléments qui ont mené à la concertation entre les autorités communales et les représentants des mosquées. Dans ce cadre, et pour comprendre cette interaction, il est utile de définir le cadre de la transaction, à savoir la situation immédiate, le contexte englobant ainsi que le champ des contraintes et des possibilités dans lequel l'interaction a pris place et se déroule [7].

De l'indifférence à la concertation en passant par l'hostilité : trois études de cas

Contrairement aux préoccupations des mosquées au début des années 1990, qui consistaient moins à établir des relations avec l'environnement qu'à affirmer l'islam à l'intérieur du groupe musulman [8], les gestionnaires des mosquées ont progressivement délaissé leur attitude méfiante à l'égard des autorités (en partie explicable par le contexte politique de l'époque et par leurs différentes expériences plutôt négatives quant aux permis d'installation des mosquées) et ont saisi qu'un certain nombre d'enjeux liés à la gestion de l'islam se déroulaient tout particulièrement au niveau local. Se fédérer en plateforme associative constitue alors une véritable opportunité pour les représentants de mosquées, opportunité liée au fait que la vie associative constitue une forme de socialisation au fonctionnement de la vie collective et par là même un apprentissage participatif à la citoyenneté. Dans ce cadre, l'associationnisme est par excellence une modalité d'insertion dans le tissu social local, correspondant à la possibilité d'entreprendre collectivement une série d'interactions sociales avec un

---

[4] F. Dassetto, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions », *op. cit.*, p. 29.

[5] A. Bastenier, F. Dassetto, *op. cit.*, p. 192 et 193.

[6] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, 2006, p. 45.

[7] J. Rémy, « La vie quotidienne et les transactions sociales: perspectives micro ou macro-sociologiques », *op. cit.*, p. 111.

[8] F. Dassetto, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 90.

certain nombre d'acteurs, institutionnels mais également issus de la société civile [9]. Par ce biais, les représentants des mosquées que nous avons rencontrés se sentent pleinement représentatifs de la population musulmane locale comme l'illustre l'extrait d'entretien qui suit réalisé avec L. :

> « Je ne vois pas d'autres associations qui peuvent la représenter [la population musulmane, ndlr] étant donné que vous pouvez vous promener, que cela soit à Schaerbeek ou ailleurs, et je ne pense pas qu'il y ait des associations, des groupes qui représentent et qui regroupent, des nombres aussi importants et représentatifs que les mosquées. Les mosquées regroupent incontestablement, drainent énormément de monde parmi la communauté musulmane. Donc, elles sont forcément représentatives de ces gens-là » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Ce sentiment de représentativité fut relié par nos interlocuteurs au travail social et civique effectué par les mosquées auprès de la population musulmane. C'est ce que nous avaient exprimé K. et O., président d'une mosquée marocaine à Molenbeek :

> « Les mosquées font aussi un travail social (…), c'est-à-dire les gens parfois, et surtout les gens d'origine étrangère, ont plus confiance à venir se confier aux gens de la mosquée pour raconter leurs problèmes » [K., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

> « Je crois que c'est très important que les autorités puissent être proches des mosquées et permettre aux mosquées d'avoir un accès rapide aux autorités parce que les mosquées jouent un rôle très important dans la société. C'est envers eux que convergent énormément de préoccupations de la société. Les discours du vendredi sont des discours qui sont formulés pour apporter des réponses, des orientations, des conseils à ce que vivent les citoyens. Nous ne sommes pas un organisme qui va solutionner des problèmes, mais on éclaire les gens concernant une multitude de problématiques. Si je prends un exemple ou deux, si vous prenez les problèmes de la jeunesse, ils sont nombreux alors la mosquée essaie par un discours de rappeler aux jeunes ce qui est dans leur intérêt en tant que jeunes, en tant que jeunes croyants, en tant que jeunes citoyens et donc c'est un rôle civique qui est important. Et la mosquée doit être confortée dans cette voie » [O., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Ce « travail social » (relations, création de réseaux et de liens sociaux, etc.) leur offre une proximité plus grande par rapport aux difficultés sociales rencontrées par les populations musulmanes ainsi qu'une meilleure connaissance du terrain. Cette impression de représentativité est par ailleurs partagée par un certain nombre d'élus locaux qui, faisant le bilan de la situation de l'islam sur leur territoire, constatent l'influence des mosquées auprès de la population musulmane pratiquante comme F. :

> « Tout ce qui vient des mosquées peut énormément influencer les musulmans, ça a une grande influence (…) Ils (les responsables de mosquées, ndlr) ont une influence positive, réellement. D'après ce que j'ai pu voir et tout et ce que j'entends, ils remplissent un rôle social important. C'est souvent un discours sur la participation

[9] Ch. SAINT-BLANCAT, O. DI FRIEDBERG, « Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 105.

> citoyenne, donc ils arrivent à faire passer des idées qui auraient beaucoup plus de mal à toucher les musulmans parce qu'il y a la barrière du langage, enfin un tas d'aspects qui font que c'est plus difficile… Enfin la manière dont ils parlent de citoyenneté, c'est pas la manière dont on en parle à la télévision et tout mais ils arrivent à faire passer ce message sur la participation citoyenne de manière, moi je trouve, assez efficace et très intelligente » [F., conseiller communal à Saint-Josse].

Dans le cadre des plateformes de concertation s'exerce alors, comme l'écrivait Pierre Bourdieu, pour les représentants de mosquées, « à travers l'exercice d'une compétence technique qui peut être très imparfaite, (…) une compétence sociale, celle du locuteur légitime, autorisé à parler et à parler avec autorité (…) [Il s'agit de] l'alchimie de la représentation (aux différents sens du terme) par laquelle le représentant fait le groupe qui le fait : le porte-parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe, et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette procuration » [10]. Les mosquées gagnant en légitimité et se plaçant de la sorte sur le marché de la représentativité, sont ainsi peu à peu devenues des acteurs incontournables des politiques publiques de la gestion de l'islam local [11].

La plupart de ces représentants sont des professeurs de religion musulmane encore en activité ou à la retraite. Membres de la mosquée de longue date, leur passage de l'enseignement à la présidence de la mosquée semble s'être fait assez naturellement comme a pu nous l'expliquer B. :

> « Dans notre métier de prof de religion, on est toujours en contact avec les parents, avec beaucoup de monde qui fréquente les mosquées, c'est pour cela que après, ça a été facile pour nous de passer à la mosquée » [B., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Beaucoup d'entre eux ont, par ailleurs, donné cours au sein de la mosquée et ont, étant donné leur connaissance des langues régionales et du système administratif, assuré l'accompagnement des fidèles vers les différents services communaux comme nous l'avait exprimé H. :

> « A la base, notre communauté n'arrivait pas à se comprendre avec l'administration communale, ou l'Etat et tout ça. Donc, nous, nous étions là pour les aider » [H., responsable d'une mosquée turque à Saint-Josse].

C'est de là que sont nés leurs premiers contacts avec les administrations et les pouvoirs publics communaux. D'autres responsables de mosquées lient leur investissement dans les plateformes de négociation avec les autorités communales à un premier combat politique ou juridique qu'ils ont mené dans d'autres structures militantes en faveur du droit de vote des étrangers ou contre certaines discriminations et dénis de reconnaissance à l'égard de l'islam (comme l'interdiction des cours de religion musulmane au sein des écoles communales). C'était le cas pour R., co-dirigeant d'une mosquée albano-turque à Schaerbeek et L., dont les extraits d'entretiens qui

---

[10] P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 65 et 157.

[11] S. Akgönül, « L'islam turc en Alsace-Moselle : isolement et interactions », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, 2006, p. 112.

suivent nous offrent deux exemples assez illustratifs des luttes ayant précédé leur engagement politique auprès des autorités communales :

> « En 68, Nols a créé un conseil consultatif des étrangers dont j'ai fait partie donc on apportait nos idées sur ce qu'on pouvait faire etc. et au bout d'un an, deux ans, il ne se passait absolument rien. On était là comme des pots de fleurs à expliquer, à donner notre avis dont on ne tenait pas compte alors j'ai laissé tomber. D'ailleurs à partir de là, personne n'a plus rien fait pour les musulmans, pour les mosquées. Tout le monde devait tirer son plan, c'est-à-dire qu'ils ne nous ont pas aidés » [R., représentant d'une mosquée albanaise schaerbekoise].

> « J'avais créé en 1989, je pense, une association des parents musulmans en Belgique qui s'est opposée à la politique de Nols à l'époque. A son époque, il y avait la politique de Monsieur Charles Piqué, qui s'est permis, contrairement à la constitution, aux lois, et au respect des règles, des lois de ce pays, d'entraver l'enseignement de la religion musulmane en Belgique, dans les écoles communales, à savoir, l'interdiction des cours de religion islamique. Nous avons employé les voies légales, et on n'avait pas d'autre solution, et Dieu merci, nous sommes dans un pays démocratique où la justice nous a rendu ce qui est dû à la communauté musulmane et qui a imposé l'enseignement de la religion musulmane dans les écoles communales. Et depuis, les choses ont changé, les choses ont évolué. Les mentalités aussi » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Pour définir la position de ces représentants de mosquées, il nous paraît judicieux de reprendre la typologie du leadership islamique présentée par Jocelyne Césari en 2002 et qui distingue celui-ci en leaders mondialisés, inscrivant leur action dans les courants islamiques transnationaux, leaders bureaucratiques, appartenant à des fédérations nationales ou internationales et leaders paroissiaux, catégorie dans laquelle s'inscrivent les gestionnaires des mosquées, dont les actions concernent principalement l'espace local de la mosquée ou de l'association islamique à l'échelle d'un quartier ou d'une ville et qui se positionnent clairement en faveur d'un islam détaché de l'influence des pays d'origine et dont la légitimité tient au rôle d'anciens respectés et vertueux [12]. Sous l'influence de ces leaders paroissiaux donc, les mosquées sont progressivement passées d'un statut d'espaces décriés à celui d'interlocuteurs représentatifs. Il n'est alors plus seulement question pour les autorités communales d'agir sur l'islam ou pour les musulmans, mais avec les musulmans [13]. Les mosquées se voient alors pleinement reconnues dans leur rôle associatif de base : celui de la médiation sociale qui consiste à favoriser l'accès des groupes minoritaires à la parole, permettant ainsi de se penser soi-même et d'ouvrir des espaces de transaction sociale visant à mettre en place de nouveaux partenariats et inventer de nouveaux rapports sociaux [14].

Cette évolution est d'autant plus intéressante à Bruxelles que certaines localités bruxelloises se sont illustrées, au cours des années 1980, par des pratiques et discours discriminatoires envers les immigrés de manière générale et envers les musulmans

[12] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 25 et 28.

[13] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 43.

[14] J. Gatugu, *op. cit.*, p. 35.

en particulier. Ce sont en effet certains bourgmestres bruxellois qui furent à l'origine d'un débat sur l'islam, aux accents dramatiques [15]. La représentation dominante de l'immigration se réduisait, à l'époque, à la religion, l'islam étant associé à des termes radicaux et disqualifiants, ce type de discours donnant lieu à un véritable « racisme institutionnel » [16] et à des pratiques discriminantes comme l'interdiction d'organiser les cours de religion musulmane dans les écoles publiques (alors que la loi sur les cultes reconnus l'impose) ou encore le refus d'inscrire des étrangers non européens sur le registre de la population. Ce racisme institutionnel renvoie à la forme que prennent les « pratiques instituantes » dans un contexte où les traitements inégalitaires ne sont pas institués, voire même sont formellement proscrits mais où les statuts inégaux des groupes sont perpétués par le biais de conduites souvent routinières, jamais sanctionnées, perpétrées ou abritées par des administrations et des institutions qui font partie de l'appareil d'Etat [17]. La gestion des permis d'installation des lieux de culte musulmans nous a par exemple montré que jusqu'à la fin des années 1980 et au début des années 1990, la norme de la gestion communale de l'islam est aux arrangements informels et à la marge, à l'ignorance sinon au rejet [18].

Les trois localités qui ont servi de base empirique à notre recherche font partie des communes où des mesures de refus d'inscription d'étrangers visant particulièrement les musulmans ont été prises et où un certain nombre de campagnes électorales racistes ont été menées (notamment en 1982). Ainsi, même si c'est sans nul doute à Schaerbeek que la virulence à l'égard des étrangers et des musulmans a été la plus forte et ce, sous l'égide de son ancien bourgmestre Roger Nols, les premiers cas de refus d'inscription des étrangers sur les registres communaux sont venus de la commune de Saint-Josse [19]. Ainsi, en avril 1981, la commune prit la décision, par voie de circulaire, de freiner l'inscription des immigrés dans la commune même si l'administration se montrera souple quant à l'application de cette décision [20]. En 1980, à Schaerbeek, le collège échevinal prend la décision à l'unanimité mais en toute illégalité de refuser l'inscription de tout étranger non issu de la Communauté européenne, justifiant sa décision par l'accroissement d'oisifs séjournant sur le territoire de la commune, l'augmentation de la criminalité, l'insuffisance des effectifs de la police, l'insalubrité des logements vétustes, la concentration des populations immigrées et le dépassement du seuil limite de 35 % d'étrangers sur le territoire de la commune ainsi que le danger que ceci représente pour la tranquillité publique [21].

---

[15] L. PANAFIT, « Les problématiques de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique (1965-1996) », *in* F. DASSETTO (éd.), *Facettes de l'islam belge*, *op. cit.*, p. 261.

[16] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 702 et 543.

[17] M. SANCHEZ-MAZAS, *op. cit.*, p. 73.

[18] C. DE GALEMBERT, *op. cit.*, p. 383.

[19] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 568.

[20] F. DASSETTO, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 50 et 54.

[21] A. REA, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 569.

Ceci étant, en institutionnalisant des plateformes de concertation avec les présidents de mosquées, les élus tendent actuellement à considérer que l'intervention publique locale sera d'autant plus efficace qu'elle se développe par le biais de « leaders communautaires » [22]. Pour les élus locaux, la participation associative et l'investissement social excluent la constitution de contre-pouvoirs qui viendraient concurrencer ceux directement issus des urnes, concevant bien au contraire la participation dans un rapport de complémentarité : les porte-parole se doivent sinon d'être des courroies de transmission du pouvoir, au moins d'être considérés comme des interlocuteurs valables [23], représentatifs et légitimes.

Origine de la concertation autorités communales – mosquées

En quelques années, les communes incriminées ont donc largement changé leur fusil d'épaule. Parmi les facteurs pouvant expliquer cette évolution, on compte l'élection de nouvelles élites politiques à la tête des communes ainsi que l'accès à la nationalité d'un nombre important de musulmans qui sont devenus de ce fait des électeurs avec lesquels les partis et les élus doivent désormais compter. En effet, les électeurs d'« origine immigrée » composent désormais dans certains quartiers une part importante, voire la majorité, de l'électorat. Par ailleurs, les élus locaux finissent aussi par prendre peu à peu conscience qu'ils ne pourront pas indéfiniment contrer la visibilisation du culte islamique dans l'espace urbain [24]. Il leur faut par conséquent mettre sur pied des structures qui pourront leur permettre d'en réguler les demandes. Mais le renouveau de la concertation au niveau local a également pour origine les émeutes urbaines qui éclatèrent dans certaines communes bruxelloises en 1991. Les politiques sociales mises en place par la suite auront pour priorité politique le développement local, le local étant alors présenté comme le lieu idéal d'appréhension et d'analyse des phénomènes sociaux [25]. La reconnaissance publique qu'une rupture de la communication fut à l'origine des violences a donné lieu à des recherches d'intermédiaires susceptibles de développer des fonctions de médiation parmi les résidents des « quartiers » [26].

Nous le verrons, alors que le but, affiché à la fois par les élus et les présidents de mosquées, des concertations entre les communes et les mosquées est le dialogue, la concertation en elle-même a bien souvent démarré à la suite de tensions et/ou de conflits résultant de deux ordres de phénomènes : les uns liés à la pratique concrète du culte musulman dans l'espace public et les autres à des événements dramatiques de la scène internationale mais aussi locale.

---

[22] E. Palomares, A. Rabaud, « L'arrangement des origines », *in* C. Cossée, E. Lada, I. Rigoni (éd.), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 77.

[23] A. Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 274.

[24] C. de Galembert, « Le « oui » municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam », *op. cit.*, p. 396.

[25] A. Rea, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 895.

[26] A. Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 274.

Schaerbeek

Selon les estimations d'Ural Manço et de Meryem Kanmaz, la population musulmane de Schaerbeek représenterait environ 35 000 personnes, soit 32% du total de la population de la commune [27]. A Schaerbeek, c'est une agression et un double meurtre qui ont enclenché la première expérience de co-gestion entre les autorités communales et les mosquées. En effet, le 7 mai 2002, un homme de 79 ans, sympathisant du Vlaams Belang (parti d'extrême droite néerlandophone), abat un couple de Marocains en présence de leurs cinq enfants et blesse deux d'entre eux. Cet événement dramatique obligera les autorités communales et les différentes mosquées du territoire à s'associer lors de l'organisation des funérailles qui sera l'occasion d'une première forme de collaboration entre les mosquées marocaines, désireuses de trouver un endroit digne permettant à la foule de se rassembler et à l'émotion populaire de s'exprimer, et la commune, désireuse que toutes les mesures de sécurité soient prises afin d'éviter un accident ou de nouveaux débordements. A cette occasion, les mosquées marocaines de la commune s'étaient structurées en plateforme de coordination et avaient ensuite demandé une aide logistique à la commune. Pour les mosquées, il s'agissait, selon l'interprétation des événements donnée par nos interlocuteurs, également de jouer leur rôle d'apaisement en tant qu'institutions pédagogiques comme nous l'avait exprimé K. qui a présidé à cette première rencontre entre la coordination des mosquées et les autorités communales :

> « Il y avait une grande émotion dans toute la communauté. Les jeunes sont venus pour casser de toutes les communes. On a essayé d'aider la police, les gendarmes pour que le quartier reste calme, pour qu'il n'y ait pas de dégâts (…) Nous, on a essayé de calmer dans la mesure du possible, je ne dis pas que tout s'est passé dans le calme, il y a eu quelques heurts, il y a eu quelques problèmes mais le bilan était satisfaisant » [K, représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Par la suite, cette coordination s'élargira aux mosquées turques et albanaises de la commune et à la gestion de dossiers comme la fête du sacrifice, la reconnaissance régionale ou encore les permis d'urbanisme. Une autre dimension viendra renforcer les partenariats entre la commune et les mosquées et ce, dans le cadre de dialogues œcuméniques entre les différents cultes de la commune. Il s'agit des tensions résultant du conflit israélo-palestinien et de la présence de plusieurs synagogues (et donc de la célébration des grandes fêtes juives) dans un quartier aujourd'hui majoritairement musulman. Ainsi, la construction d'un espace interreligieux est liée à une réalité objective, un contexte local et/ou international dont l'islam est perçu, à tort ou à raison, comme l'un des ressorts majeurs, susceptible d'avoir une incidence négative sur la réalité locale, la prévention des tensions communautaires en période de tensions internationales et/ou locales devenant l'une des logiques qui sous-tend les régulations locales du religieux dans lesquelles l'islam est partie prenante [28]. L'interculturel

---

[27] U. Manço, M. Kanmaz, « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *op. cit.*, p. 1113.

[28] F. Frégosi, « Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, 2006, p. 81.

devient donc un mot d'ordre des discours publics [29], l'instauration de telles rencontres interculturelles n'étant pas sans susciter certains amalgames entre désordres sociaux et islam. Le nouveau discours public sur l'importance de l'interculturalité trouvera son paroxysme dans le rapport final de la Commission du Dialogue interculturel, mise sur pied en février 2004 par le gouvernement fédéral, et dont le thème central relève surtout de la gestion et de la régulation des relations entre la société belge et ses nouveaux citoyens musulmans [30]. Ceci illustre le fait qu'en dépit de la centralité du thème « islam » dans les débats entourant la dialectique du multiculturalisme dans les sociétés européennes d'immigration [31], la gestion du pluralisme religieux lié à la présence visible de l'islam peut également être euphémisée et subsumée sous le thème de la « diversité culturelle » et du dialogue interculturel. Néanmoins, cette attitude volontariste de la commune dans la coordination d'activités avec les mosquées du territoire a permis à une partie des présidents de mosquées de rompre avec la politique stigmatisante du passé et d'obtenir une certaine forme de reconnaissance de la part de la commune comme nous en avait fait part L. :

> « [Avant, ndlr], l'atmosphère était fort tendue et la colère était à son apogée. [Colère, ndlr] à propos de la négligence, et du non-respect de la communauté, et par rapport à l'entrave à la vie sociale et religieuse de la communauté [musulmane, ndlr], qui la spécifie des autres, bien qu'elle accepte de se trouver sur le territoire, qu'elle accepte les règles qui sont en vigueur, mais elle était toujours privée de ses droits fondamentaux, contrairement à ce dont bénéficient les autres communautés » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

On retrouve à Molenbeek et à Saint-Josse la même volonté de prévenir le conflit même si celui-ci a une coloration différente : internationale à Saint-Josse et locale à Molenbeek.

Saint-Josse

Saint-Josse est une véritable enclave urbaine qui porte un très long passé d'habitat à dominante pauvre et populaire, écartée des grands axes de développement urbain [32]. Dans cette commune, c'est l'actualité médiatique qui a suivi les différents attentats terroristes perpétrés aux Etats-Unis et en Europe qui a éveillé l'intérêt des élus communaux pour une concertation plus régulière avec les mosquées, comme nous l'a indiqué Emir Kir, secrétaire d'Etat et conseiller communal PS à Saint-Josse, au cours d'un entretien :

> « Je pense qu'il y a une nécessité d'installer un dialogue permanent avec les représentants des communautés cultuelles. Personnellement, moi, j'ai toujours plaidé pour qu'il y ait un dialogue en pensant que cela pouvait aider probablement par

[29] A. BOUBEKER, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 52.

[30] E. DELRUELLE, R. TORFS (rapporteurs de la Commission), *Rapport final*, Commission du Dialogue interculturel, 2005, en ligne http://www.diversiteit.be/NR/rdonlyres/4BF1128D-1AED-4863-B2A538E57087F19D/0/rapportdialogue.pdf, p. 6.

[31] P. STATHAM, R. KOOPMANS, M. GIUGNI, F. PASSY, *op. cit.*, p. 427-459.

[32] F. DASSETTO, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 16.

rapport à certaines questions. Donc c'était préventivement, je pensais que c'était peut-être intéressant d'avoir un dialogue un peu plus construit avec un certain nombre de représentants des mosquées parce qu'il n'y a rien à faire, ce qui se passe aujourd'hui sur une autre partie de la planète influence le comportement et les attitudes de bon nombre de nos concitoyens. Quand il y a, ailleurs, un événement qui est lié à un acte terroriste ou d'autres éléments de violence, il y a parfois des répercussions » [Emir Kir, conseiller communal à Saint-Josse, entretien réalisé le 25 janvier 2005].

Ici, les élus locaux tendent donc à faire le lien entre les soubresauts de l'islam politique et les identifications à l'islam des descendants d'immigrés nord-africains et turcs : dans ces représentations, l'action des fondamentalistes musulmans est toujours susceptible d'influencer les comportements des personnes d'origine nord-africaine et turque en raison de leur appartenance religieuse commune [33].

Molenbeek

A Molenbeek, il s'agit de tensions locales, émergeant surtout lors du mois du ramadan, qui ont poussé le bourgmestre PS, Philippe Moureaux, à entamer un long travail de concertation et de dialogue avec les mosquées :

> « Les relations que nous avons avec les délégués du culte islamique portent sur l'organisation du ramadan. Il faut savoir que le centre de la commune, au moment du ramadan, vit une période très particulière, parce que, on vient non seulement de Molenbeek ; mais des gens aussi de très, très loin, viennent faire leurs courses ici avant la rupture du jeûne. Il y a beaucoup de commerces qui proposent des nourritures traditionnelles. Et donc, quand je suis arrivé, j'ai été confronté à des difficultés relationnelles entre la police et cette communauté qui était tout d'un coup très nombreuse dans les rues, les voitures qui ne circulaient plus. Et donc, nous avons été amenés à mettre en place un dispositif tout à fait particulier au moment du ramadan, en termes de police et de prévention, simplement pour fluidifier la circulation, pour que les relations restent conviviales » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

Etant donné la forte concentration des commerces ethniques dans certains quartiers voire dans certaines rues de la commune, une série de problèmes (de circulation, de foule, de stationnement, etc.) apparaissaient peu de temps avant la rupture du jeûne. Ces habitudes, qui combinent pratiques modernes et traditionnelles de consommation tant en ce qui concerne les objets de consommation que les modes d'approvisionnement, constituent une forme d'appropriation du territoire urbain [34]. Il en résultait un certain nombre de tensions latentes entre la population et la police communale. Le bourgmestre entreprit donc de consulter les mosquées et un plan particulier de mobilité fut adopté et est désormais mis en œuvre chaque année durant toute la période du ramadan. Pour les autorités communales, les mosquées ont évolué lentement mais sûrement vers le dialogue :

---

[33] N. KAKPO (éd.), *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007, p. 165.

[34] A. RAULIN, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, *op. cit.*, p. 52.

> « Si on parle de la mosquée X par exemple, ça a fortement évolué. X au début, me recevait avec beaucoup, beaucoup de prudence. Puis ils m'ont demandé une collaboration (…) On accepte de leur louer des classes pour leur école d'arabe. Et tout doucement, ça c'est ouvert. Maintenant, ils sont demandeurs de dialogue » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

Enfin, à l'instar de Schaerbeek, on retrouve, à Saint-Josse et à Molenbeek, les mêmes complications issues de l'organisation de la fête du sacrifice qui ont amené les autorités communales à rencontrer les mosquées.

La forme de la relation

Molenbeek

C'est très probablement la commune de Molenbeek qui s'est lancée le plus tôt (à savoir au début des années 1990) et sous l'égide de son bourgmestre, dans la concertation avec les mosquées. L'action communale de Philippe Moureaux se révèle donc en phase avec son activité au sein du gouvernement fédéral, son nom étant lié à la loi contre le racisme et la xénophobie du 30 juillet 1981, dite « loi Moureaux » car il était ministre de la Justice lorsqu'elle fut adoptée. Il semble effectivement que cet héritage ait joué, selon le bourgmestre, le rôle de vecteur positif dans la mise en place et l'institutionnalisation de ses relations avec les mosquées de la commune :

> « Donc, il y a un dialogue avec ces populations qui, je crois, est assez exceptionnel, qu'on a pu… Vous savez, ça se fabrique. Ça se construit, plus exactement, parce que « fabrique » pourrait donner une impression un peu artificielle. Ça se construit à travers les années. J'ai pas eu ça tout de suite. Je suis arrivé ici avec un capital, comme je suis l'auteur de la loi combattant le racisme. Ça, ça commence tout doucement à diminuer, mais il y a dix ans, c'était encore un point où quand les gens vous parlaient, ça ils savaient. Donc ça, ça m'a aidé à établir ce rapport de confiance » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

En 2002, il fut d'ailleurs chargé, avec Meryem Kaçar (Agalev) [35], d'établir un rapport sur le fonctionnement de l'Exécutif des musulmans de Belgique et fut à l'origine de la proposition de renouveler près de la moitié des membres de celui-ci. Inaugurant le changement politique et idéologique au sein de l'équipe communale à l'égard des populations d'origine étrangère en référence aux époques Edmond Machtens (PSB) et Léon Spiegels (PRL), Philippe Moureaux, a donc, dès son arrivée à la tête de la commune, entamé une série de démarches visant à mieux connaître le milieu associatif musulman de la commune et à collaborer avec lui, notamment en visitant les mosquées lors du ramadan :

> « A Molenbeek, j'ai établi depuis que je suis bourgmestre, un contact très direct avec les milieux musulmans, qui étaient tout à fait ignorés jusque-là. Donc, j'ai commencé dès mon arrivée, il y a une dizaine d'années, à proposer, notamment, de rendre visite aux mosquées au moment du ramadan (…) Puis j'ai commencé à réunir les représentants des mosquées. On en est arrivé même à créer – informellement, mais tout de même, très structuré – un conseil consultatif des mosquées auquel je fais

[35] Le nom originel du parti, « Agalev », est l'acronyme de *Anders GAan LEVen* (« Vivre autrement »). Après la défaite électorale de 2003, le parti se renomma « Groen! » (« Vert »).

appel régulièrement. Au départ, c'est moi qui les ai réunis. Mais maintenant, ils se réunissent entre eux, à certains moments ; et à certains moments, je les convoque et je préside une réunion avec les représentants des mosquées. Donc, c'est une relation structurée. Il y a quatorze mosquées dans ce conseil (…) Mais enfin, il y en a seize avec lesquelles nous avons des relations suivies » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

Mais surtout, le bourgmestre prit l'initiative de mettre sur pied (sur la base de ce qui existe pour les autres cultes reconnus, notamment catholique) un organe informel, appelé le Conseil consultatif des mosquées (CCM), qui réunissait au moment de notre enquête les quatorze principales mosquées de la commune (neuf mosquées marocaines [36], deux pakistanaises [37], une turque, la mosquée « Mevlana » située rue de Ribaucourt n° 32-34, une bosniaque, le Centre culturel Bosnie Herzégovine situé rue Vanderdussen n° 45 et une africaine, l'Association islamique africaine de Belgique « Mosquée Aboubakr » située rue de la Colonne n° 48 B). M., 55 ans, professeur de religion islamique depuis plus de quinze ans et l'un des premiers présidents du Conseil consultatif eut l'occasion de nous raconter comment il a vécu la création du CCM :

« Quand on s'est réunis avec Monsieur Philippe Moureaux, il nous a proposé de créer un conseil consultatif par comparaison avec ce qui se trouve chez les chrétiens, parce qu'il y a un conseil consultatif chez les catholiques qui travaillent avec la commune et le conseil consultatif des catholiques, il a un représentant, il a un budget alloué, la commune a un budget pour le culte catholique, donc il nous a dit pourquoi ne pas faire la même chose. Alors, nous avons créé l'Union des mosquées mais vis-à-vis de la commune, c'est comme un conseil consultatif, nous, on peut faire nos activités entre nous, mais vis-à-vis de la commune c'est un conseil consultatif, voilà c'est comme ça que l'idée est venue » [M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise et ancien président du Conseil consultatif des Mosquées de Molenbeek].

Cette attitude proactive dans le chef de la commune est donc calquée sur les structures existant pour les autres cultes reconnus et s'explique par le besoin des autorités communales de disposer d'un interlocuteur unique à l'égard de la gestion de l'islam. Cependant, toutes les mosquées et salles de prière de la commune ne font pas partie de cette structure, soit du fait de leur propre choix, soit du fait d'une exclusion de la part des autorités communales ou des autres mosquées membres de la plateforme de concertation comme nous l'a également dit M. au cours de notre entretien :

« La seule mosquée qui ne fait pas partie de l'Union des mosquées, c'est le Centre islamique de Bassam, celle-là ne fait pas partie de notre Union et on ne collabore pas avec eux. Ce sont des gens qui sont un peu extrémistes. Ils n'ont pas

---

[36] Mosquées marocaines : Mosquée « Arafat » rue Ulens n° 85-87 ; Mosquée « Al Aziz » rue de l'Escaut n° 54 ; Association de foi et de pratique de la religion islamique « Al Mouttakine » chaussée de Merchtem n° 53 ; Mosquée « Moslimine » rue de Ribaucourt n° 18A ; Mosquée « Badr » rue de Ribaucourt 108 ; Association islamique de Molenbeek Mosquée « Al Imrane » rue des Osiers n° 26 ; Ligue d'entraide islamique Mosquée « Al Khalil » rue Delaunoy n° 40 ; Mosquée « El Mostakbal » rue de l'Avenir n° 18 ; Association culturelle de Solidarité Mosquée « Etangs Noirs » rue des Etangs Noirs n° 36.

[37] Mosquées pakistanaises : Darul Ulum Jamia Islamia rue du Presbytère n° 15-17 ; Pakistani Islamique Center rue des Ateliers n° 20.

le même objectif ni la même mentalité que nous » [M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise et ancien président du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek].

La logique consultative conduit donc à légitimer les *principaux* représentants associatifs musulmans [38]. Par conséquent, certaines mosquées, dont le centre islamique du Cheikh Bassam, connu pour ses positions idéologiques extrêmes [39], sont exclues du Conseil consultatif, ce type de concertation ayant pour objet de marginaliser les courants les plus susceptibles de déboucher sur des logiques de rupture [40]. Même si elle est accentuée par l'identité même du groupe exclu, ce type de sélection ne concerne pas que celui-ci, ni que la commune de Molenbeek, loin de là. En effet, la gestion locale de l'islam est, par nature, une régulation éminemment sélective, les élus sélectionnant en amont leurs interlocuteurs, ce volontarisme s'expliquant par la volonté de se ménager un islam sur mesure et de se fidéliser un hypothétique vote musulman [41].

Le premier président du Conseil consultatif a été nommé par tirage au sort et depuis, la présidence change tous les ans. Les autorités communales ont aidé le Conseil à trouver un lieu de réunion dans le Centre local d'aide aux entreprises de la commune. Réuni, à l'origine, à l'initiative de la commune pour régler les problèmes posés par l'organisation de la fête du sacrifice et du ramadan et répercuter les informations quant à l'adresse du lieu d'abattage agréé, de la procédure d'inscription, du prix, etc., le Conseil a progressivement pris une certaine autonomie par rapport à la commune et n'attend plus d'être invité par celle-ci pour réunir ses membres et discuter des problèmes rencontrés. Enfin, depuis quelques années, le Conseil s'est vu octroyer un subside s'élevant au départ à 35 000 euros, inscrit au budget de la commune dans les dépenses facultatives, dont l'objectif était de mettre le culte musulman sur le même pied d'égalité que les autres cultes reconnus. L'initiative a fait consensus, l'ensemble des conseillers communaux et des échevins, à l'exception de l'extrême droite, ayant voté cette subvention.

En termes de procédure, le subside est versé sur le compte du Conseil consultatif qui se charge de le répartir entre les différentes mosquées membres de la plateforme. Les deux tiers sont répartis entre les mosquées membres du Conseil, le tiers restant servant à payer les frais de fonctionnement. En termes de structure des opportunités politiques, l'octroi et le partage de subsides publics indiquent non seulement le degré d'intégration d'un mouvement social ou d'une structure associative au sein d'un système institutionnel de « médiation des intérêts » mais surtout servent d'indicateurs du pragmatisme des objectifs poursuivis par le mouvement [42]. Cependant, la structure reste prisonnière d'une gestion informelle, le CCM ne disposant pas de

---

[38] J. CÉSARI, S. BARGACH, D. MOORE, *op. cit.*, p. 25.

[39] « Le Centre islamique belge, terreau d'un islam rigoriste », *Le Soir*, 27 janvier 2006.

[40] A. BOUBEKER, « La reconnaissance publique de l'islam en France : entre gestion locale et communauté d'expérience », *op. cit.*, p. 13.

[41] F. FRÉGOSI, « Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam », *op. cit.*, p. 77 et 76.

[42] H. KRIESI, *op. cit.*, p. 177.

statuts officiellement déposés dans la base de données des associations officielles du *Moniteur belge*. Il ne s'agit donc pas d'une « association », que l'on se réfère à la dimension juridique ou structurelle du terme, mais plutôt d'un collectif considéré par les élus de manière informelle mais qui a la prétention d'agir et de se penser comme un acteur public local et s'affichant comme tel [43]. Dans les premiers temps de la concertation, la plateforme des mosquées a eu bien du mal à trouver sa place dans le dispositif associatif de la commune comme en témoigne B., représentant d'une mosquée marocaine et membre très actif au sein du Conseil :

> « Il y a un dispositif sur place, dans chaque commune. Il y a la commune elle-même, l'administration, il y a la police et il y a tout ce qui est associations satellites de la commune. Tout ça c'est un grand dispositif. Donc, en tant qu'association de mosquées, au début, ce n'était pas facile mais depuis, on a franchi le pas pour lancer un défi : pourquoi vous ne travailleriez pas avec nous ? » [B., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Schaerbeek

La commune de Schaerbeek a amorcé son dialogue avec les mosquées vers la fin des années 1990 et ce, notamment en raison du contexte politique particulier qui a prévalu dans cette commune avant cette date. Avant de devenir bourgmestre, l'actuel premier magistrat de la commune, Bernard Clerfayt, avait déjà commencé à visiter et à rencontrer les mosquées lors du ramadan. Ses contacts se sont maintenus et se sont surtout formalisés en vue de co-organiser la fête du sacrifice. Lors d'un entretien, A., 56 ans, président d'une mosquée marocaine et à l'époque président de l'Association des Mosquées de Schaerbeek, nous avait expliqué la manière dont est née l'association de concertation entre les mosquées et la commune :

> « C'est pas la commune qui a mis en place l'association, on était demandeurs aussi. Parce que si on dit que c'est la commune, ça veut dire aussi qu'on est guidé par le bout du nez par la commune. Non, on a voulu ça aussi. Disons que les mosquées, on s'est réunis d'abord, toutes les mosquées marocaines, turques et tout ça, et on a lancé cette idée-là. Tout d'abord on avait créé un groupe. On appelait ça le groupe des mosquées belgo-arabes, enfin quelque chose comme ça, uniquement avec les écoles marocaines, enfin les mosquées où il y a une école d'arabe à Schaerbeek. Et puis, on a réfléchi à la question et dit : pourquoi ne pas étendre cela et demander à la commune de s'associer avec nous et de fonder une association de mosquées (…) Et alors, au départ, ce qui est normal, les gens sont un peu réticents, un peu méfiants, ils se posaient des questions. C'est pour ça que ça a traîné avant de naître, il a fallu beaucoup de temps quoi. Et un beau jour, on était en train de discuter justement auprès des autorités communales sur l'organisation de la fête du sacrifice et alors on a lancé ça et ils ont dit : « mais pourquoi vous ne le faites pas ? Créez une association, et on va essayer de s'aider et de travailler avec l'association directement ». Et c'est mieux ainsi. Entre autres, ils nous ont dit : « si vous faites ça, on va aussi vous donner un subside pour travailler ». C'est comme ça que ça a démarré, quoi. C'est vrai qu'ils

---

[43] R. Raymond, « La politique associative de la ville à l'épreuve de l'informel », *in* C. Neveu (éd.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 257 et 258.

nous ont encouragés, mais ils n'ont pas créé l'association » [A., président d'une mosquée marocaine schaerbeekoise, président de l'AdMs].

L'AdMs est donc bel et bien l'interlocuteur désigné de la commune en ce qui concerne la régulation locale de l'islam, le premier objectif de la création de l'AdMs étant surtout l'optimalisation de la gestion de la fête du sacrifice comme nous l'avait expliqué N., gestionnaire d'une mosquée albanaise à Schaerbeek :

> « L'initiative était que, c'était un petit peu au départ pour l'organisation du sacrifice. La commune était désireuse, vu le manque du côté de l'Etat, (…) de pallier un petit peu cette carence en disant on va essayer d'organiser quelque chose pour la communauté et là où ça peut être le plus flagrant, c'est quand même l'organisation du sacrifice parce que là on a besoin de logistique, on a besoin de place, on a besoin de la sécurité et il n'y a que la commune qui peut le faire quoi. Nous autres, on était demandeurs. Et là on a eu une oreille qui était attentive et qui a pu nous aider en disant la seule manière c'est qu'il n'y ait qu'un seul interlocuteur. Et de là est née l'idée de la création de l'ASBL (…) Il y a une régularité dans les réunions dans le sens où on communique très souvent par e-mail et puis on se voit au minimum au moins une fois tous les deux mois » [N., représentant d'une mosquée albanaise schaerbeekoise].

L'AdMs bénéficie d'un budget d'environ 50 000 euros par an qu'elle répartit entre ses membres et d'un budget propre pour l'organisation de la fête du sacrifice s'élevant à environ 15 000 euros. Les autorités communales ne voulant pas d'une association de fait pour gérer de l'argent public, alloué afin d'organiser la fête du sacrifice, mais une association bénéficiant de la personnalité juridique, une ASBL dénommée Association des Mosquées de Schaerbeek fut créée, fin 2004-début 2005. Les statuts officiels de l'Association reprennent la liste des mosquées membres ainsi que les noms de leurs présidents et postulent que l'objectif premier de l'Association est d'être l'interlocuteur entre les mosquées et les autorités communales[44]. L'Association regroupe neuf mosquées : quatre marocaines[45], deux turques[46] et trois albanaises[47]. Cas suffisamment rare pour être cité, le site internet officiel de la commune référence les neuf mosquées du territoire dans sa rubrique « Culture et loisirs » [48] et stipule que « quoique celles-ci dépendent directement d'autres niveaux de pouvoir, nous sommes

---

[44] Annexes du *Moniteur belge*, 7 février 2005.

[45] L'Association de la culture islamique et de la Régénération de la Sounna Prophétique « Mosquée Kouba », rue Fraikin n° 7/9 ; l'Association de Foi et Pratique de la Religion islamique « Mosquée Annour », rue Massaux n° 6 ; Association Alansar, rue Verte n° 240 ; l'Association Ahle Allah, rue Georges Garnir n° 9/11.

[46] Groupe d'assistances culturelle et sociales aux Travailleurs turcs en Belgique « Mosquée Fatih Camii », chaussée de Haecht n° 88 ; Union de l'islam de Bruxelles/Fédération islamique de Belgique « Mosquée Hicret », chaussée de Haecht n° 124.

[47] L'Association islamique et culturelle des Albanais vivant en Belgique, rue des Ailes n° 56 ; l'Association musulmane et culturelle albanaise de Belgique, avenue Rogier n° 60 ; l'Association internationale communautée (*sic*) islamique, rue Josaphat n° 39.

[48] Site internet de la commune de Schaerbeek, Rubrique « Culture et loisirs », sous rubrique « Culte musulman », en ligne http://www.schaerbeek.irisnet.be/site/fr/culture_loisir/6cult/islam#anchorgrid.

ouverts au dialogue avec leurs représentants ainsi qu'avec ceux de la communauté laïque non confessionnelle présente et active à Schaerbeek » [49].

Cette structuration des mosquées du territoire en un seul organe officiel permet de doter la concertation d'éléments formels. En effet, en termes de structure des opportunités politiques, la structuration interne contribue à l'intégration du mouvement dans le système institutionnel de la « médiation des intérêts » [50]. Cette dimension formelle de la structure de concertation apparaît primordiale aux différents présidents de mosquées que nous avons rencontrés comme en témoigne K. :

> « Oui, c'est important que ce soit officiel parce qu'au niveau du dialogue, au niveau des demandes, on s'écrit, on s'échange des lettres donc c'est quelque chose d'officiel, les choses ne se font pas simplement oralement. Quand c'est officiel, il y a aussi une façon d'écrire l'histoire. Maintenant il y a un certain, si on peut dire, sérieux dans le suivi » [K., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Avant cette reconnaissance financière, certaines mosquées avaient recours à des stratagèmes afin de pouvoir obtenir un financement non pas en tant qu'association cultuelle mais en tant qu'organisation sociale et culturelle comme nous l'avait expliqué G., directeur adjoint d'une association islamique caritative :

> « Donc, numéro tel, c'est pour la mosquée et l'autre numéro, c'est pour une association qui s'appelle Génération Plus ou bien peu importe. Et là, ils font l'école de devoirs, des activités sportives et là donc, ils étaient subsidiés par la commune » [G., directeur-adjoint d'une association islamique caritative située à Saint-Josse].

Ainsi, beaucoup de mosquées étant situées sur deux bâtiments, scinder lors des demandes de subsides les activités cultuelles du lieu de prière et les activités socio-éducatives plus larges de la mosquée a permis à certaines d'entre elles de bénéficier d'un financement public pour ces activités. Ainsi, alors qu'« au niveau national, l'islam est défini comme une confession, dans l'espace local les musulmans mettent en place des communautés de quartier qui développent des actions sociales et culturelles. C'est ainsi que des subventions aux mosquées pour soutien à des activités sportives, éducatives ou des conférences sont quelquefois attribuées dans le cadre des politiques de développement urbain » [51]. L'organisation de telles activités servait quelque peu à cacher à l'administration communale le véritable objet social de l'association, à savoir la pratique du culte et permettait de ne pas avoir à demander un permis d'exploitation à la commune en se faisant passer pour des « associations culturelles » [52]. Le moins que l'on puisse dire c'est que l'introduction d'un financement communal généralisé des mosquées introduirait plus de transparence.

D'un point de vue urbanistique, un important travail de régularisation de la situation des mosquées fut entrepris sous la direction de l'actuelle équipe communale. L'intérêt du bourgmestre pour cette problématique n'est sans lien avec sa propre

---

49 *Ibid.*, Rubrique « Culte à Schaerbeek », en ligne http://www.schaerbeek.irisnet.be/site/fr/culture_loisir/6cult/index_htm#anchorgrid.

50 H. Kriesi, *op. cit.*, p. 158.

51 J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 25.

52 U. Mançο, *op. cit.*, p. 92.

carrière politique puisque celui-ci fut, avant de devenir bourgmestre, échevin de l'urbanisme à Schaerbeek. Il semble donc bien connaître la législation en vigueur ainsi que ses subtilités :

> « J'ai été échevin de l'urbanisme et j'ai négocié le permis pour la construction d'un petit minaret à une mosquée de la chaussée de Haecht, la mosquée Diyanet. La Région était très réticente mais il n'y avait pas de raison qu'on refuse cette petite touche particulière. Comme échevin de l'urbanisme, j'ai mis de l'ordre dans tous les dossiers des mosquées. La plupart des mosquées n'avaient pas de permis d'urbanisme, c'étaient des infractions urbanistiques. Du temps de Roger Nols, il avait un discours politique très ferme là-dessus. J'ai retrouvé plusieurs dossiers de demande de permis que les mosquées avaient introduits à l'époque, qui se gèrent comme des demandes de locaux de réunion pour une ASBL, de la même manière qu'on gère une église d'ailleurs, c'est un équipement collectif. A l'époque de Robert Nols, c'était toujours refusé pour cause d'incompatibilité avec l'habitat et donc la plupart de ces mosquées étaient sans permis. Moi, j'ai exhumé ces dossiers et on a délivré des permis à titre d'équipement collectif. Il y a eu quelques cas de refus pour des règles urbanistiques de densité de construction à l'intérieur de l'îlot, des choses comme ça. Globalement la plupart des mosquées ont trouvé une solution et ont leur permis qui a été délivré » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 27 octobre 2004].

Progressivement, le bourgmestre a donc réexaminé les dossiers de ces mosquées qui, sous l'ancienne équipe communale, étaient soit refusés d'office, soit se voyaient remettre des documents sans aucune valeur juridique et administrative. Toutes les mosquées de la commune furent contactées et visitées, cette démarche ayant constitué non seulement une forme de reconnaissance des mosquées de la part des autorités locales mais également un exercice pédagogique, les autorités communales ayant expliqué aux responsables des mosquées les normes en matière d'urbanisme et d'aménagement du territoire [53]. Comme nous l'expliquait Bernard Clerfayt, l'intention politique a évolué et les possibilités de dérogation ont pu être utilisées :

> « Je pense qu'entre la période Nols et celle-ci, il y a non seulement l'intention politique qui a changé mais je crois que sur le plan du droit de l'urbanisme aussi : les facultés de dérogation pour ce qu'on appelle de l'équipement collectif sont devenues plus grandes et donc c'est peut-être plus facile de les autoriser. Et donc on a utilisé les facultés de la loi, de l'ordonnance pour dire écoutez voilà, dans votre cas, faites une demande ça va aller ou il y a un problème, votre porte n'est pas réglo » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 19 décembre 2005].

Et alors qu'un certain nombre de rénovations avaient été réalisées sans autorisation préalable, les mosquées ont progressivement introduit officiellement leurs demandes de permis d'urbanisme en vue d'effectuer des rénovations, des agrandissements ou des modifications architecturales. Ces dossiers ont renforcé la concertation entre la commune et les mosquées, les discussions de travail permettant d'expliquer les règles d'urbanisme en vigueur, pourquoi certains projets étaient irrecevables, ce qu'il fallait modifier, etc. D'un point de vue urbanistique encore, les mosquées ont également

---

[53] U. MANÇO, M. KANMAZ, « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *op. cit.*, p. 1119.

été progressivement incluses dans les différents contrats de quartier, ce qui a permis l'aménagement des alentours directs de celles-ci comme nous l'avait expliqué A. pour sa mosquée :

> « On était associés dans le comité de quartier pour ce qui est de la rénovation, tout ce qui est de la Place Pavillon ici, la rue et tout ça. On a été consultés directement par la commune et on a donné notre avis, on a essayé d'obtenir quelque chose, par exemple la place ici, le trottoir était un peu étroit. On a demandé qu'ils l'élargissent un peu, ce qui a été fait et c'est pas plus mal » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Une nouvelle fois, il semble que la proximité du bourgmestre avec les thèmes de l'urbanisme a permis d'intégrer les mosquées dans des projets d'aménagement du territoire :

> « Un contrat de quartier ne pourra pas intervenir sur un lieu de culte. Ce n'est pas l'objectif d'un contrat de quartier. Ce qui n'empêche pas les pouvoirs publics qui gèrent l'espace public de profiter du contrat de quartier, du réaménagement de la voirie et du trottoir pour tenir compte de la présence d'un (…) lieu de culte pour (…) modifier le sens unique ou fermer partiellement la rue ou élargir le trottoir devant l'entrée. On supprime quelques places de stationnement et le trottoir est doublé pour qu'il y ait plus d'espace lorsque les foules rentrent et sortent de la mosquée. Mais il n'y a pas d'argent du contrat de quartier qui intervient sur le bâtiment de la mosquée, ni de l'argent du volet social qui intervient pour le fonctionnement d'activités à caractère religieux (…) Et donc dans le plan de la Place Pavillon – embouchure rue Fraikin, on a fait une avancée de trottoir devant la mosquée. Après les émeutes de Forest, Picqué a lancé des programmes de travaux d'urgence dans les quartiers. (…) Du coup j'ai eu cent millions à Schaerbeek sur le quartier Coteaux-Josaphat. Et on a traité de la chaussée de Haecht. On a fait des oreilles de trottoir à chaque carrefour et on en a profité pour faire un parvis devant la mosquée Diyanet. Rue Massaux, on l'a traitée dans le contrat d'initiative de la rue Massaux et là, le projet ça a été de la rendre complètement piétonne avec juste quatre emplacements de voiture, c'était la demande des habitants de l'époque. Ils ont un peu changé d'avis, maintenant ils râlent mais bon... Tout est piétonnier donc c'est accessibilité maximale à la mosquée. Alors à la mosquée blanche, là on a rien fait parce qu'ils n'ont jamais discuté avec nous. On les invite à toutes les réunions et jamais vus… » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 19 décembre 2005].

Ces différents extraits d'entretiens mettent en avant la volonté du bourgmestre de souligner les éléments techniques ayant émergé dans le cadre de ses relations avec les présidents des mosquées de la commune. En tant qu'ancien échevin de l'urbanisme, il nous présente une vision particulièrement « techniciste » de la transaction politique qui sous-détermine considérablement le changement de cap politique ayant eu cours depuis l'époque nolsiste de la commune. Il s'agit là sans aucun doute d'un héritage politique encombrant et tendant à être mis au placard par la nouvelle élite politique communale. Cependant, le travail effectué depuis de nombreuses années par la coordination des mosquées afin de se rapprocher des autorités communales et de modifier leurs relations est source de fierté pour les mosquées qui y sont engagées comme l'illustre l'entretien réalisé avec K. :

> « On a eu beaucoup d'entretiens au cours de ces vingt dernières années avec les autorités communales de Schaerbeek. Il y avait des hauts et des bas bien sûr, ce n'était pas toujours facile. Mais on est arrivé avec beaucoup de travail et beaucoup de bonne volonté de part et d'autre, je dis bien de part et d'autre, des administrateurs des mosquées et des autorités communales à réaliser ce projet qui est l'Association. (…) Il faut être honnête et dire les choses comme elles sont. Il y a vingt ans, il n'y avait pas de contact direct avec les autorités communales. Ces quartiers-là, c'étaient des quartiers abandonnés (…) parce que les gens ne votaient pas dans ces quartiers-là (…) Et maintenant, depuis un certain temps il y avait aussi des changements dans les autorités communales, il y a de nouvelles majorités qui se sont installées et il y a de plus en plus d'étrangers qui ont opté pour la nationalité belge et donc ce sont des gens qui deviennent des citoyens à part entière. Et de plus en plus maintenant il y a cette collaboration ou cet intérêt que les autorités communales portent à cette communauté (…) Maintenant il y a une certaine ouverture (…) et ça se passe très bien pour le moment. Je crois qu'il y a une nette amélioration des relations » [K., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Saint-Josse

Le cas de Saint-Josse est quelque peu différent. En effet, il n'existe pas à Saint-Josse de réel dialogue entre la commune et les trois mosquées du territoire et encore moins de concertation structurée comme c'est le cas à Molenbeek et à Schaerbeek. Il y a bien évidemment des contacts entre la commune et les mosquées (et avec l'une d'entre elles en particulier) mais ces contacts ne relèvent pas d'une véritable plateforme de concertation. Cet état de fait n'est d'ailleurs pas sans susciter un certain nombre de regrets dans le chef de certains présidents de mosquées par rapport non seulement à la nature de la relation mais également par rapport à la politique de tolérance qui en découle vis-à-vis de la présence de l'islam, la commune semblant continuer à « ignorer, ou laisser au second plan, le rôle des dynamiques collectives » [54]. Ce que nous avait confirmé Emir Kir lors d'un entretien, non sans d'ailleurs regretter cet état de fait :

> « Je dirais qu'ici à Saint-Josse, il n'y a pas de plateforme spécifique. Ça a été je pense le choix du mayeur et il n'y a pas un dialogue qui s'est installé. (…) Je pense qu'il y a une nécessité d'installer un dialogue permanent avec les représentants des communautés cultuelles parce que bon, il faut se rendre compte que dans ces communautés le chef spirituel a une certaine reconnaissance et on ne peut pas non plus en faire abstraction. Et moi, personnellement, je pense qu'installer un dialogue avec les autorités cultuelles me semble être une bonne idée. A Saint-Josse ce n'est pas le cas, c'est un choix politique du collège. L'histoire dans les communes, elle est ce qu'elle est, il y a des choix qui se font, je ne peux pas décider à moi tout seul de certaines options. Enfin, il [le bourgmestre, ndlr] rencontre une mosquée mais il y en a d'autres et je ne pense pas qu'il y ait un dialogue avec les mosquées. Maintenant des contacts avec des représentants des mosquées, il y en a mais je ne pense pas que ce soit un dialogue officiel (…) C'est plus des contacts qui ont lieu à certains moments mais je pense que ce sont aussi des choix des hommes et des femmes politiques par rapport

[54] F. DASSETTO, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 89.

aux relations que l'Etat doit avoir avec le culte. La question je dirais essentielle est : est-ce qu'une commune doit avoir des relations enfin un dialogue avec les autorités cultuelles. Certains ne le souhaitent pas, d'autres sont plutôt chauds à l'idée d'avoir des contacts. Moi je plaide pour des relations, je dirais, suivies » [Emir Kir, conseiller communal à Saint-Josse, entretien réalisé le 25 janvier 2005].

Outre les éventuelles réticences liées à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, d'autres éléments peuvent expliquer l'absence de plateforme de concertation à Saint-Josse. Il s'agit d'abord de divers facteurs tenant à la structuration et à l'organisation de la population musulmane à Saint-Josse. En effet, les mosquées et les salles de prière sont nettement moins nombreuses à Saint-Josse qu'à Schaerbeek ou à Molenbeek (trois mosquées contre une dizaine voire plus dans le cas de Molenbeek). Ensuite, cette absence de plateforme de concertation peut sans doute s'expliquer par la structuration même des mosquées à Saint-Josse. Ainsi, sur les trois mosquées, deux sont arabophones et la troisième est turque. Or, cette mosquée turque, le Centre culturel islamique de Belgique, appartient à un réseau transnational, celui des Süleymanci qui possède trois lieux de culte à Bruxelles et dont le principal (la maison-mère) est situé à la rue Charles de Meyer à Laeken. Elle est de ce fait déjà subventionnée par un réseau transnational. L'une des mosquées marocaines ou arabophones appartient également à un réseau transnational, celui des Tablighs, orienté vers la prédication. Elles sont donc toutes deux, de ce fait, déjà orientées vers des dynamiques, stratégies et enjeux internationaux bien plus que locaux et/ou sont plus préoccupées par d'autres activités (comme la prédication) que la troisième mosquée. En effet, la seule mosquée ayant véritablement entamé un dialogue avec la commune, la mosquée marocaine Al-Azhar, est la seule mosquée ayant véritablement une vocation « locale ». Cependant, celle-ci est présidée par des hommes issus de la première génération, significativement moins revendicatifs et légèrement méfiants à l'égard des autorités communales et du contrôle que celles-ci pourraient exercer sur les activités de la mosquée, même s'ils n'ont rien à cacher.

Le premier contact entre la mosquée et l'administration communale eut lieu lors de son déménagement de la rue Botanique à la rue Saint-François à la suite de la démolition du premier bâtiment. Cependant, les contacts sont restés très limités. Ainsi, la seule requête que la mosquée a introduite auprès de la commune est une demande de prêt de locaux communaux, la mosquée étant trop à l'étroit pour organiser dans de bonnes conditions les cours coraniques donnés aux enfants. Q., ancien chauffeur de la STIB à la retraite, est l'un des deux gestionnaires de la mosquée que nous avons rencontrés au cours de notre enquête. Il nous fit part du début des relations entre la mosquée et la commune ainsi que des raisons qui ont poussé la mosquée à demander un local en prêt :

« Alors, quand on a emménagé, il fallait bien aller à la commune, faire des réunions avec le bourgmestre et les échevinats et tout ça pour voir s'ils veulent bien nous accepter. Le truc suite à ce que le bâtiment doit être démoli. Tous les sujets dans lesquels nous intervenons, c'est pour la mosquée. Pour la mosquée, pour les fidèles parce que maintenant nous sommes ici à l'étroit, on a demandé à la commune un local. Parce qu'ici derrière, vous avez la Maison de Jeunes. On a demandé si y a moyen d'ouvrir une porte ici et de nous prêter une salle de l'autre côté, le vendredi soir. On

est toujours en pourparlers, le dossier, il est là. Alors, j'ai pris contact avec quelqu'un, il m'a dit que normalement, il y a un ingénieur qui va passer bientôt, ou plutôt un architecte ou un ingénieur, pour vérifier le tout. Mais on attend. Et on est à l'étroit. Il y a parfois des gens qui débordent parce que c'est une fête, un truc. Nous, on ne veut pas donner ces images-là, à l'extérieur (…) Mais on n'a jamais eu de problèmes, très rarement » [Q., co-gestionnaire de la mosquée Al-Azar].

Enfin, d'autres raisons relèvent de l'organisation de l'équipe communale en tant que telle. En effet, le bourgmestre PS, Jean Demannez, semble considérer qu'il n'existe qu'une seule mosquée officielle ou agréée comme telle sur le territoire de la commune. C'est ce qu'il nous avait affirmé au cours de l'entretien qu'il nous avait accordé :

« Le seul moyen d'accès [à la façon dont s'organise l'islam sur le territoire de la commune, ndlr], c'est par des interventions de deux ordres : soit par les interventions des conseillers communaux qui sont musulmans et qui pratiquent notamment ou l'aïd [la fête du sacrifice, ndlr] ou le ramadan et qui, à un moment donné, expriment les réactions de la population musulmane lorsque des problèmes se passent. Deuxièmement, c'est par des contacts que j'ai relativement régulièrement avec les imams de la seule mosquée agréée – c'est la mosquée Al Azhar. Quand je dis que c'est la seule mosquée agréée, c'est parce qu'eux-mêmes ont décrété que c'est la seule mosquée ; les autres sont des lieux de prière. Il y a plusieurs lieux de prière ; et la mosquée véritablement agréée, c'est la mosquée de la rue Saint-François. Et donc, c'est parce qu'on se voit de temps en temps. Je vais parfois sur place » [Jean Demannez, bourgmestre de Saint-Josse, entretien réalisé le 3 novembre 2004].

Ainsi, la seule mosquée considérée comme officielle est la mosquée Al Azhar, auto-proclamée comme telle, qui est pourtant la seule mosquée à n'avoir pas régularisé sa situation urbanistique en introduisant un permis d'installation en bonne et due forme même si ses responsables ne semblent pas en avoir conscience :

« Il n'y a aucun problème. Tout a été accepté. Ça n'a pas pris beaucoup de temps hein. Ce qu'il nous fallait, c'était les sous, c'est tout (…) Nous avons tout le nécessaire comme quoi, on peut transférer notre mosquée ici. On a des papiers, on a eu la visite des pompiers, la visite de la sécurité de l'Etat, la visite de la gendarmerie, la visite de la police. Il y avait tout hein. Tout le monde est passé ici » [Q., co-gestionnaire de la mosquée Al-Azar].

Des démarches de régularisation ont effectivement été entreprises mais elles n'ont probablement pas abouti car quoi qu'il en soit, le service d'urbanisme n'a gardé aucune trace d'un permis dans ses archives pour cette mosquée. Celle-ci est par ailleurs perçue par le même service comme une mosquée « de fait » dont l'installation, datant de plusieurs décennies, ne nécessite plus de régularisation, interprétation renvoyant une nouvelle fois à l'imbroglio administratif des mosquées en région bruxelloise. Par ailleurs, la gestion du dossier « culte musulman » semble être laissée à la discrétion d'un élu d'origine musulmane ou perçu comme tel :

« C'est Jabour, qui est notre échevin de la culture, de la jeunesse, des finances, etc., qui est par décision simple du collège, notre intermédiaire avec la population musulmane pour une raison très simple : parce qu'il est lui-même musulman (…) C'est lui qui est notre intermédiaire à la fois vers le milieu religieux, et à la fois vers

l'Exécutif [des musulmans de Belgique (EMB), ndlr] » [Jean Demannez, bourgmestre de Saint-Josse].

La gestion du dossier « islam » et, plus particulièrement la fête du sacrifice, a donc été confiée à un élu communal dont le père a fait partie des fondateurs de la mosquée Al-Azhar, Mohamed Jabour, échevin PS des travaux publics et de la jeunesse :

> « Mon papa n'était pas imam. Il était l'un des fondateurs de la mosquée. Mon père est quelqu'un qui a eu la clé, c'est-à-dire que c'est le gars qui ouvrait à 5 heures du matin quand il était pensionné, puis quand les gens avaient fini leurs prières, il fermait la porte. Il faisait attention que tout soit propre. Voilà. Et puis, c'était lui qui dirigeait les réunions. Les gens de la mosquée connaissaient très bien mon père et ils le respectaient puisqu'il était à la base de la création de ce lieu. Et évidemment quand ils ont besoin d'un truc, c'est par rapport à mon père qu'ils viennent me voir (rires) » [Mohamed Jabour, échevin PS à Saint-Josse, entretien réalisé le 17 novembre 2004].

Cet héritage familial lui permet d'interagir avec la seule mosquée présentant de faibles revendications et d'être, par ce biais, le représentant de la commune. Mais il reste assez étonnant que l'une des communes bruxelloises dont la différenciation et la hiérarchisation spatiales sont peu importantes (en comparaison avec des communes comme Schaerbeek ou Molenbeek où la spatialisation des groupes sociaux est plus visible), où les personnes d'origine étrangère sont majoritaires au sein de la population et où les élus d'origine étrangère sont actuellement majoritaires au sein du conseil communal, ne parvienne pas à mettre en chantier l'émergence et l'actualisation du leadership lié à la visibilisation croissante de l'islam au sein de l'espace public. Cependant, l'intermédiation de Mohamed Jabour entre les autorités communales (en tant que représentant de celles-ci) et les gestionnaires de mosquées nous permet d'approcher de plus près la question sensible du rôle des élus d'origine musulmane dans cette transaction politique.

Le rôle des élus d'« origine musulmane »

Les plateformes de concertation représentent des expériences de transaction sociale et politique entre des groupes faisant avancer dans la concertation des motivations, des ressources, des positions ainsi que des contraintes différentes. Or, cette transaction se déroule rarement sans la présence d'une intermédiation dont le rôle va de la simple courroie de transmission, au passeur [55] en passant par la position de médiateur. C'est dans ce rôle pluridimensionnel que sont apparus les élus d'origine musulmane au cours de notre enquête. Nous assumons l'ambiguïté de l'expression « élus d'origine musulmane ». Plus précisément, il s'agit d'élus issus de l'immigration en provenance d'un pays où l'islam est la religion dominante. Leur référence à l'islam est elle-même complexe et multiple : elle peut être liée tant aux pratiques culturelles reliant l'identité de l'individu à l'islam comme fait de civilisation qu'à certaines formes de pratiques religieuses selon des modalités diverses [56]. Par ailleurs, l'utilisation de

[55] Le passeur est celui qui fait passer la frontière et par sa position d'intermédiation va aider les groupes minoritaires à s'exprimer, à se faire entendre et à faire reconnaître leurs droits.

[56] F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen, Approche socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 25.

leurs compétences particulières ou plus exactement présumées comme telles dans la gestion du dossier « islam » se fait par l'attribution de la part de tiers (autres élus mais également gestionnaires de mosquées) d'une étiquette « musulmans », c'est-à-dire qu'ils sont issus de l'immigration marocaine ou turque, indépendamment de leur attachement réel à la religion musulmane. Nous reprenons ici à notre compte une note méthodologique développée par Vincent Geisser qui veut que ce type de catégorie doit être considéré « non pas comme un donné, mais bien comme un construit qui prend son sens dans une expérience sociale et dans un contexte particulier qui est celui de l'enquête sociologique, où nous raisonnons fondamentalement à partir d'hypothèses qui sont toujours réfutables » [57]. Il s'agit donc d'une catégorie identitaire plus prescrite que souscrite (et notre objectif est justement de montrer la position paradoxale et ambiguë de ces élus pris entre assignation et prescription identitaires) dont l'assignation n'est ni perpétuelle, ni universelle mais qui émerge dans un cadre précis : celui de la gestion locale de la visibilité de l'islam dans l'espace public.

Entre universalité et assignation identitaire

L'émergence d'élus d'origine étrangère est une étape importante de la participation politique des populations issues de l'immigration et de leur participation au pouvoir local [58]. Cependant, en ce qui concerne la gestion de l'islam sur le territoire communal, il existe une nette ambiguïté dans le chef des autorités communales à l'égard des compétences particulières ou présumées telles des élus d'origine musulmane comme, par exemple, le lien privilégié qu'ils pourraient avoir avec les populations d'origine immigrée de manière générale et avec les musulmans de manière particulière. En effet, on peut relever d'emblée dans les propos des bourgmestres de nos trois communes d'observation une nette opposition à l'utilisation de ces compétences particulières :

> « Le principe, c'est qu'ils sont des échevins comme les autres, des conseillers comme les autres, des collaborateurs comme les autres, et que j'essaie dans la mesure du possible d'éliminer l'idée qu'ils seraient plus compétents qu'un autre pour régler les problèmes dont nous venons de parler (…) Lors d'une première réunion, moi je faisais rapport sur une de mes rencontres. Alors il y a un de mes élus qui a dit : « oui, mais moi je devrais être là puisque je suis musulman ». Moi je lui ai dit : « non, pas question. Ce n'est pas parce que tu es musulman. Moi je suis le bourgmestre de tout le monde, des chrétiens, des musulmans, des laïcs, des juifs » » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

> « La commune ne met pas en valeur de manière particulière les compétences des élus blancs européens catholiques. Ça ne nous intéresse pas de savoir qu'ils sont catholiques, c'est leur choix privé. De la même manière, le fait qu'ils soient

---

[57] V. GEISSER, « Citoyenneté, localité et ethnicité : nouveau triptyque identitaire chez les jeunes Français ? », *in* R. LEVEAU, C. WITHOL DE WENDEN et K. MOHSEN-FINAN (éd.), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, 2003, p. 20.

[58] M. MARTINIELLO, A. REA, H. BOUSSETTA, D. JACOBS, M. SWYNGEDOUW, « Les Belges d'origine étrangère dans le système politique bruxellois (1994-2004) », *in* D. JACOBS, H. BOUSSETTA, A. REA, M. MARTINIELLO et M. SWYNGEDOUW, *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, *op. cit.*, p. 11.

musulmans est un choix qui devrait relever de leur choix privé » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 27 octobre 2004].

« Ils ont des compétences exactement comme n'importe quel élu, quelles que soient leurs origines, en fonction de leurs intérêts ou de leurs capacités pour gérer le dossier. Il n'y a pas, véritablement, une recherche visant à ce que les échevins soit déterminent ou dominent des matières qui soient propres à leurs origines, pas du tout » [Jean Demannez, bourgmestre de Saint-Josse, entretien réalisé le 3 novembre 2004].

Cependant, l'origine musulmane ou présumée comme telle de certains élus intervient bel et bien dans la régulation locale de l'islam :

« J'ai accès aux informations sur la façon dont l'islam se vit et s'organise sur le territoire de la commune par toute une série de contacts qu'il y a entre moi et entre guillemets hommes et femmes politiques de Schaerbeek qui sont soit musulmans, à titre privé enfin personnel, soit représentants de la communauté, présidents d'associations, ASBL ou non que sont les mosquées, des imams et des choses comme ça » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 27 octobre 2004].

« Ils ont évidemment, à certains moments, un dialogue plus aisé que certains élus. Je ne dirais pas plus aisé que moi, parce que moi j'ai acquis un très grand capital de confiance dans cette population. C'est sans doute encore avec moi que le dialogue est le plus facile. Il y a des incidents, par exemple, j'aurai plus facilement le dialogue dans la rue que ne peuvent l'avoir d'autres élus. Mais après cela, c'est évident qu'un élu d'origine maghrébine ira plus facilement dialoguer, ne fût-ce que si les connaissances linguistiques doivent intervenir » [Philippe Moureaux, bourgmestre de Molenbeek, entretien réalisé le 1er décembre 2004].

« Ils sont, bien évidemment (…) des médiateurs. Et donc moi, je leur dis et je continue à leur dire qu'ils ne représentent pas leur communauté. Ils représentent la communauté belge, puisqu'ils sont des élus belges. Mais ils ont des sensibilités qui doivent nous permettre à nous de pouvoir diriger le bateau un peu en fonction de ce qu'on pourrait constater (…) Dans un certain nombre de petites compétences, il fallait effectivement tenir compte de leur origine (…) La commune a intégré dans ses services le concept de la reconnaissance du milieu islamique pour autant, évidemment, qu'on reste dans le cadre de la pratique d'une religion, et non dans un certain nombre de problématiques liées à l'intégrisme ou à l'absolutisme, etc. Et donc, les services sont organisés de telle sorte que des gens d'origine immigrée, marocaine ou turque se trouvent dans les services mêmes : au niveau des services sociaux, au niveau des services juridiques, au niveau de la population, au niveau du service des étrangers. Bref, tout ce qu'on appelle les services de proximité comportent en leur sein, des gens de cette origine, qui sont des gens de nationalité belge mais d'origine turque ou d'origine marocaine » [Jean Demannez bourgmestre de Saint-Josse, entretien réalisé le 3 novembre 2004].

Il ressort de ces différents extraits d'entretiens que, dans la pratique, l'origine musulmane des élus est prise en considération par les autorités communales dans leur gestion de l'islam sur le territoire communal :

« Evidemment qu'elle aide [leur présence, ndlr], je ne dis pas qu'elle n'aide pas. C'est évident qu'elle aide. La gestion du centre d'abattage de l'année passée s'est faite notamment à l'intervention d'un conseiller communal de mon parti qui est d'origine

étrangère » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 27 octobre 2004].

Les autorités politiques tendent donc à jouer la carte du « communautarisme » après avoir proclamé l'incompatibilité de celui-ci avec les valeurs et l'éthique de l'action publique. Même si ces choix politiques ne semblent pas mener à des processus officiels d'ethnicisation des fonctions et des territoires de l'action communale [59], on peut toutefois s'interroger, dans ce cadre, sur l'attitude adoptée par les élus communaux d'« origine » pris entre des injonctions contradictoires : celle de l'universalité de leur position d'élus de l'ensemble des citoyens et celle de leur particularité leur permettant *en certaines occasions* de jeter des ponts entre les autorités communales et les populations musulmanes.

L'intermédiation dans la concertation : entre assignation et prescription identitaires

L'utilisation au sein des communes des compétences particulières des élus issus de l'immigration s'explique également en partie en raison de l'attitude de ces mêmes élus. Au cours de notre enquête, nous avons eu l'occasion de rencontrer plusieurs de ces élus ou candidats aux élections communales ou régionales. Les extraits qui suivent des entretiens réalisés avec Tamimount Essaïdi, échevine Ecolo de l'intégration sociale, de la prévention et de la solidarité à Schaerbeek, et Mohamed Jabour, échevin PS des travaux publics et de la jeunesse à Saint-Josse, illustrent le positionnement actuel d'une partie significative de ces élus :

> « Je pense que dans certains cas oui c'est un atout et j'ai pu le voir justement à l'occasion d'événements tristes, c'est qu'on est fort sollicité pour un peu jouer les médiateurs quand il se passe quelque chose de dramatique. Il n'y a rien à faire, quand je suis descendue dans le quartier, le fait que je parle la langue, le fait que je sois identifiée à ce public-là, a facilité la communication, l'expression de tout un malaise. Et ça a sans doute aussi calmé pas mal de réactions. Je pense effectivement que c'est un atout. Je pense aussi qu'on comprend mieux parfois certains comportements même si on n'est pas toujours d'accord avec ces comportements mais on les décode mieux et donc on peut mieux les défendre auprès de nos collègues et ça permet d'avoir un regard plus objectif et pas un regard avec préjugés. Ça c'est intéressant, maintenant ce n'est pas la solution à tout, loin de là et je refuserais qu'on regarde les gens que par cette lorgnette-là parce que ça c'est vraiment réducteur. Donc je pense que les spécificités que nous portons en nous sont intéressantes si elles sont exploitées dans un cadre et que ce n'est pas toujours par là qu'on vous identifie. Et ça, c'est le risque aujourd'hui » [Tamimount Essaïdi, échevine Ecolo de l'intégration sociale, de la prévention et de la solidarité à Schaerbeek, entretien réalisé le 21 octobre 2004].

> « Moi je suis un des fils de l'immigration. Je suis ici depuis 1966. Et donc, j'ai vécu l'installation de l'islam dans la commune. Mais je ne veux pas prier dans les mosquées. Je suis plutôt un musulman laïc, moi. Mais je reçois ces gens quand ils ont des demandes. Ils viennent chez moi parce que je suis « musulman », entre guillemets. Mais nous avons un échevin du culte qui normalement, lui, reçoit les gens du culte

---

[59] V. GEISSER, *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, p. 125.

qu'ils soient protestants, catholiques, chrétiens ou judaïques. Mais bon, ils viennent chez moi, c'est comme ça » [Mohamed Jabour, échevin PS des travaux publics et de la jeunesse à Saint-Josse].

Ainsi, tout en refusant l'étiquette réductrice d'élus d'une communauté, ces élus « d'origine » utilisent de manière quotidienne leur proximité afin de guider et d'orienter les administrés immigrés et musulmans au sein des différents services de l'administration, cette proximité leur permettant également de décoder des attitudes ou des comportements qu'ils pourront alors tenter d'expliquer à leurs « collègues de souche ». C'est effectivement au niveau communal que les candidats d'origine étrangère ont connu le plus franc succès, notamment et significativement en région bruxelloise [60]. Ce succès électoral est récent. En effet, c'est aux élections communales de 1994 qu'une quinzaine d'élus d'origine étrangère non européenne fit son apparition dans les conseils communaux bruxellois, essentiellement dans les communes comportant des quartiers à forte densité d'étrangers [61]. Ainsi, sur la seule région bruxelloise, le nombre de candidats d'origine étrangère aux élections communales est passé de 1 en 1976 à 300 en 2000, le nombre d'élus étant passé, quant à lui, de 13 en 1994 à 91 en 2000 [62].

En adoptant une perspective centrée sur la structure des opportunités politiques, plusieurs catégories d'éléments peuvent expliquer cette forte représentation. Il faut d'abord pointer les modifications apportées au code de la nationalité qui ont incontestablement contribué à augmenter le nombre d'électeurs d'origine étrangère [63], les partis politiques ayant pris cette évolution en considération et ayant progressivement inclus dans leurs listes des candidats issus de l'immigration afin de capter ce nouvel électorat. Il semble ensuite que les caractéristiques du mode de scrutin (élections tous les six ans, scrutin proportionnel, diviseur imperiali pour la répartition des sièges, poids des voix de préférence) soient importantes à prendre en considération car le jeu électoral communal offre une structure d'opportunités pour les candidats, indépendamment de leur place sur la liste elle-même déterminée par leur parti [64]. De plus, cette forte représentation tient également à la haute concentration spatiale et résidentielle des immigrés. Pour la région bruxelloise, la proportion d'élus issus de l'immigration par rapport au nombre total d'élus est la plus importante dans les communes de Saint-Josse, Bruxelles-Ville, Molenbeek, Schaerbeek et Saint-

---

[60] M. MARTINIELLO, « Quelle participation politique », *in* M.-T. COENEN et R. LEWIN (éd.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 116.

[61] M. MARTINIELLO, A. REA, H. BOUSSETTA, D. JACOBS, M. SWYNGEDOUW, *op. cit.*, p. 8 et 10.

[62] S. LAMBERT, « « Elus d'origine étrangère » et vie associative : quelles ressources pour la démocratie en Belgique francophone ? », *in* J. GATUGU, S. AMORANITIS et A. MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 135.

[63] *Ibid.*.

[64] P. DELWIT, « Les mandataires communaux en Région bruxelloise : environnement changeant, nouvelles élites ? », *Les Cahiers du CEVIPOL*, 2, 2006, p. 3 et 4.

Gilles [65]. Les élus « d'origine » émergent donc en particulier dans les communes ayant eu historiquement les taux d'étrangers les plus élevés, corrélant positivement la concentration résidentielle des populations issues de l'immigration et l'émergence des élus issus de ces catégories [66].

Enfin, il semble que les caractéristiques du mode de scrutin soient potentiellement mobilisables pour les candidats se revendiquant de manière implicite ou explicite de l'appartenance à une communauté ou pour ceux pouvant bénéficier d'une démarche de communauté [67]. L'ouverture du champ politique et électoral offrant de la sorte aux réseaux communautaires un nouvel espace de confrontation et de nouvelles ressources de mobilisation et d'affirmation [68]. Il ne faut donc plus nécessairement que le candidat soit lui-même issu d'une « communauté » mais que celui-ci prouve qu'il la prenne en considération dans sa gestion communale pour pouvoir bénéficier de ce potentiel électoral. Cependant, l'émergence des élus d'origine étrangère dans les conseils communaux dépend toujours bien plus de la dynamique institutionnelle interne aux partis politiques que de politiques publiques locales menées en faveur des groupes ethniques minoritaires [69].

Quant aux « élus d'origine », bien qu'élus de tous et représentants politiques comme les autres, ces élus (ou certains d'entre eux du moins) peuvent naturellement garder des liens privilégiés avec leur communauté, rendant opportun le fait de débattre de ces liens et du rôle que ces élus assument dans l'approfondissement des relations entre les institutions et les populations issues de l'immigration [70]. A ce titre, deux questions peuvent être posées. La première revient à se demander si ces élus « issus de l'immigration » ou d'« origine étrangère » sont tous musulmans. La réponse est indubitablement non, mais également qu'une partie de ces élus l'est certainement (eu égard à la pluralité des appartenances et des affiliations auxquelles renvoie la catégorie « musulman »). Aucune étude chiffrée ne permet de répondre plus précisément à cette question si ce n'est de constater qu'une enquête récente a permis de montrer que sur les 91 élus d'origine étrangère des élections communales de 2000, 84 sont issus de l'immigration extra-communautaire dans les 19 communes de la région bruxelloise ; 11 de ces élus sont échevins et 73, conseillers communaux [71]. Une autre enquête a par ailleurs conclu que parmi les candidats aux élections bruxelloises dont les « deux parents sont non belges », l'identification à l'islam est très souvent choisie alors que les propositions « aucune confession religieuse » ou « laïc » le sont moins [72]. Ainsi,

[65] S. LAMBERT, *op. cit.*, p. 139.

[66] M. MARTINIELLO, A. REA, H. BOUSSETTA, D. JACOBS, M. SWYNGEDOUW, *op. cit.*, p. 14.

[67] P. DELWIT, *op. cit.*, p. 4.

[68] M. MARTINIELLO, A. REA, H. BOUSSETTA, D. JACOBS, M. SWYNGEDOUW, *op. cit.*, p. 13.

[69] H. BOUSSETTA, « Politiques post-immigration et mobilisation des Marocains dans quatre villes européennes », *in* L. ARNAUD (éd.), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne. Politiques, mobilisations, identités*, Paris, La Découverte, 2005, p. 199.

[70] S. LAMBERT, *op. cit.*, p. 137.

[71] *Ibid.*, p. 139.

[72] A. REA, D. JACOBS, H. BOUSSETTA, M. MARTINIELLO, M. SWYNGEDOUW, « L'essor des candidats issus de l'immigration », *in* D. JACOBS, H. BOUSSETTA, A. REA, M. MARTINIELLO et M. SWYNGEDOUW (éd.), *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, *op. cit.*, p. 105.

près de la moitié des candidats dont les deux parents ne sont pas belges se définit comme musulmans [73].

La deuxième interrogation à formuler à ce stade réside dans la question de savoir si ces élus, dont certains sont musulmans (pratiquants ou non, peu importe), ont plus tendance à représenter les immigrés de manière générale et les musulmans de manière particulière. La réponse à cette question est également probablement négative. La même enquête citée ci-dessus, met en évidence que très peu de candidats du groupe « deux parents étrangers » s'identifient à un groupe spécifique [74]. Cependant, la majeure partie de ceux-ci considèrent qu'ils ont bénéficié d'un vote préférentiel en raison de leur origine ethnique [75]. Ce qui nous semble donc avoir évolué, c'est qu'à la différence des années 1980 et du début des années 1990, où la norme d'intégration au système politique était, pour ces élus, l'adhésion au moins en public à la laïcité, de plus en plus d'élus, au niveau communal du moins, affichent et assument leur appartenance à la religion musulmane et la mettent en avant dans leurs interactions quotidiennes avec les citoyens musulmans. Ces élus ont effectivement en commun avec cette population une expérience (post)migratoire qui leur est propre et singulière [76]. Il ressort, en effet, de nos entretiens que ces élus disposent d'un double rôle de traducteurs des attentes des populations musulmanes vers les autorités communales et des règles et des procédures communales vers les populations musulmanes. En ce sens, ils jouent un rôle de « passeurs ». Pour le dire en d'autres termes, ces élus font office d'intermédiaires assurant le passage entre sphères culturelles différenciées et multipliant les rôles d'agents de circulation de l'information et des idées, d'acteurs de la négociation, d'opérateurs de sociabilité, de connecteurs d'espaces, etc. [77]. On peut également les considérer comme des « *policy brokers* » ou intermédiaires de politique publique, notion développée dans le modèle d'analyse des politiques publiques qu'est l'*Advocacy Coalition Framework* (ACF) et qui vise des individus et/ou des groupes qui passent d'un groupe à l'autre en conservant une position de relative neutralité, ayant pour principale préoccupation de limiter les conflits à un niveau relativement modéré et de trouver des solutions « raisonnables » et disposant généralement d'une position institutionnelle leur conférant des ressources et une position stratégique de relais entre coalitions de cause concurrentes [78]. C'était par exemple le rôle joué par Halis Kokten dans la négociation du minaret de la mosquée Fatih Camii à Schaerbeek.

Deux autres extraits d'entretiens réalisés auprès d'Ahmed El Ktibi – député PS au Parlement de la Région de Bruxelles-Capitale et du Parlement francophone de Bruxelles, échevin des travaux publics, de la participation et de l'égalité des chances à la Ville de Bruxelles – et d'Abdelghani Ben Moussa – co-fondateur de Vigilance

[73] M. SWYNGEDOUW, D. JACOBS, A. REA, H. BOUSSETTA, M. MARTINIELLO, « Conclusion », *in* D. JACOBS, H. BOUSSETTA, A. REA, M. MARTINIELLO et M. SWYNGEDOUW (éd.), *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, *op. cit.*, p. 117.

[74] A. REA, D. JACOBS, H. BOUSSETTA, M. MARTINIELLO, M. SWYNGEDOUW, *op. cit.*, p. 106.

[75] *Ibid.*.

[76] S. LAMBERT, *op. cit.*, p. 137.

[77] *Ibid.*, p. 140.

[78] H. BERGERON, Y. SUREL, J. VALLUY, *op. cit.*, p. 208 et 209.

musulmane [79] et candidat CDH aux élections régionales bruxelloises de 2004 et aux élections communales de 2006 à Schaerbeek et dont le programme de 2004 stipulait comme objectif d'œuvrer « pour que notre Région, devenue compétente depuis peu en matière de cultes, soit la plus dynamique en matière d'égalité de traitement entre ceux-ci, pour enfin permettre aux citoyen(ne)s musulman(e)s bruxellois(es) de contribuer pleinement à la richesse et à la diversité bruxelloise » [80] – viennent confirmer ces premières impressions :

> « Pour moi, un élu d'origine étrangère c'est un élu tout court, mais on peut avoir une facilité effectivement. On peut avoir une facilité pour intervenir et essayer de trouver un moyen pour faciliter la relation, faciliter le travail préparatoire, etc. Nous, on agit plus comme facilitateurs pour essayer de trouver des solutions. Ce ne sont pas nos revendications propres, nous agissons comme des espèces de traits d'union parce que certains d'entre nous connaissent un petit peu cette religion, connaissent la langue de ces gens et donc c'est une facilité effectivement. Bon parfois y a des messages qui sont mal compris de part et d'autre d'ailleurs. Ça nous permet d'expliquer à certains musulmans, qui ne comprennent pas facilement les logiques institutionnelles, un certain nombre de choses et ça nous permet d'expliquer à nos amis autochtones et responsables un certain nombre de choses qu'ils ne comprennent pas facilement dans les attitudes de ces musulmans. Je pense effectivement que si nous n'étions pas là quelques-uns, donc des gens comme moi, les choses auraient été difficiles (…) Je crois que même sans notre présence, les choses pourraient évoluer, peut-être qu'elles prendraient plus de temps tout simplement. Et donc notre présence n'est pas toujours nécessaire mais comme je le disais tout à l'heure ça facilite un certain nombre de choses (…) C'est plus une capacité de communication par rapport à toute la complexité à la fois du terrain musulman et du terrain politique (…) Nous on est pas des religieux, je veux dire on n'est pas des représentants de l'islam, ni des mosquées. Ce qu'on dit aux mosquées c'est donc voilà les pouvoirs politiques sont là et sont prêts à vous entendre. Ce que nous disons à nos amis bourgmestre et échevins c'est écoutez il y a des responsables de mosquées et d'associations musulmanes qui veulent avoir un dialogue avec vous donc c'est voilà, il faut que cela s'organise et que la concertation s'installe et de manière permanente. Nous on insiste sur le côté permanent de ce genre d'initiatives parce que les *one shot*… » [Ahmed El Ktibi,député PS au Parlement de la Région de Bruxelles-Capitale et du Parlement francophone de Bruxelles, échevin des travaux publics, de la participation et de l'égalité des chances à la Ville de Bruxelles].

> « Leur rôle ce n'est ni être les représentants, les porte-parole d'une communauté mais leur statut n'est pas non plus le même ou exactement le même que n'importe

---

[79] Vigilance musulmane se décrit comme « une plateforme citoyenne attentive aux nombreuses dérives que connaît le processus de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique » et dont la démarche « est motivée par deux principes fondamentaux : la neutralité de l'Etat dans ses rapports avec les cultes et philosophie reconnus » ainsi que « l'égalité de traitement entre les cultes et philosophie reconnus ». A ce titre, son objectif est de « dénoncer sans ambages les ingérences et les discriminations dont est victime le culte musulman », en ligne http://www.vigilancemusulmane.be/spip.php?article25.

[80] Tractothèque, Site internet d'archivage des tracts électoraux lié à la lettre de diffusion « suffrage universel », en ligne http://tractotheque.blogspot.com/2006/10/schaerbeek-liste-cdh-abdelghani.html.

quel autre élu qui n'est pas d'origine étrangère. Donc bien sûr, ils se situent quelque part entre les deux et entre les deux, y a vraiment une gradation en termes de place et donc où exactement et ça, ça revient à l'attitude individuelle de ces élus qui dans ce panel de positionnements soit ils se retrouvent dans leur façon d'agir en se comportant plus comme des représentants communautaires ou d'autres qui, dans leurs façons d'être et d'agir, sont plus des parlementaires, je vais dire, nationaux. Mais on ne peut pas s'empêcher de constater qu'ils ont une particularité qui est celle d'être issus de, voilà. Et au sein de la communauté musulmane, les attentes sont diverses également : y en a qui voient en eux des espèces de relais privilégiés, y en a qui voient en eux ni plus ni moins que de simples élus comme tous les autres » [Abdelghani Ben Moussa, co-fondateur de Vigilance musulmane et candidat CDH aux élections régionales bruxelloises de 2004 et aux élections communales de 2006 à Schaerbeek].

C'est justement sur ce qu'ils perçoivent comme ce que la « communauté » attend d'eux que semblent se focaliser leurs inquiétudes. C'est ce qui est ressorti de notre entretien avec un autre élu d'origine, Ahmed Mouhssin, conseiller communal Ecolo à Saint-Josse et également co-fondateur de Vigilance musulmane :

« De quoi ils sont représentatifs ? Je dirais de leurs électeurs comme tout élu. (Silence). Rien de plus, sinon la grande différence, je trouve, c'est que les attentes sont plus importantes et plus spécifiques. Dès qu'on est élu et qu'on est d'origine étrangère, il y a directement des attentes qui vont même au-delà de son propre électorat. Moi, je suis un élu sur les listes Ecolo et en général, enfin on a pu le voir aux dernières élections, l'électorat arabo-musulman c'est pas celui qui nous soutient le plus, il est plutôt socialiste et tout. Mais malgré tout lorsque je discute avec des gens arabo-musulmans, ils ont la conviction que c'est eux qui m'ont mis là où je suis. Ils me disent qu'est-ce que tu fais pour nous ? Donc c'est même pas ce qu'ils représentent, je reviens à ce que je disais ils représentent l'électorat qui a voté pour eux, par contre la pression qui a sur eux est bien supérieure et les attentes sont bien plus importantes et les déceptions sont proportionnelles aux attentes ce qui fait que les critiques sont bien plus importantes. C'est très difficile. Et on ne peut pas ne pas répondre à ces attentes (…) Moi je suis sensible aux attentes des gens issus de la communauté arabo-musulmane parce que leurs attentes sont identiques à celles des autres issus de mon quartier (…) Par contre il est difficile de leur faire comprendre ça, très souvent ils se focalisent sur des détails genre le voile. Ok, donc on est obligés de répondre sur « qu'est-ce qu'on a fait concernant le voile » et pas qu'est-ce qu'on a fait sur tous les autres dossiers (…) Et j'attends avec impatience le jour où on nous jugera sur l'ensemble des dossiers sur lesquels on a travaillé parce que très souvent, les gens ne vont pas les voir en fonction de leur compétence mais en fonction de leur origine ethnique c'est-à-dire que si un Marocain a un problème social il va aller voir Jabour même si Jabour a la jeunesse et la culture et les finances dans ses compétences en se disant : « ben il me comprendra mieux ». Donc s'il y avait des demandes à formuler elles passeraient par les élus d'origine étrangère. Là-dessus sans aucun doute » [Ahmed Mouhssin, conseiller communal Ecolo à Saint-Josse].

Il n'en reste pas moins que si ces élus d'origine remplissent effectivement un rôle de passeur et de traducteur, on peut raisonnablement s'interroger sur la nécessité pour les représentants des mosquées d'investir autant de temps et d'énergie afin de construire des interactions avec le pouvoir local en vue d'y représenter leurs propres intérêts. Il est alors utile de préciser que si ces élus représentent bien une fraction de la population

d'origine immigrée de manière générale, ils ne représentent pas pour autant tous les musulmans de manière particulière. Il n'est en effet pas nécessaire que le « passeur » s'identifie totalement à ses « clients » [81]. Il s'agit ici de reprendre la distinction proposée par Marco Martiniello entre représentation statistique et représentation des intérêts d'un sous-groupe particulier. Ainsi, la représentation (statistique) de la population d'origine immigrée dans les assemblées ne livre aucun enseignement quant à la représentation des intérêts de la population d'origine immigrée de manière générale (et *a fortiori* des musulmans). Dans ce cadre, « considérer que les élus d'origine étrangère vont automatiquement promouvoir et défendre les intérêts de la population d'origine immigrée et vont mieux le faire que d'autres élus suppose une théorie particulière de l'ethnicité (…) »[82]. En pratique, ces élus s'accordent pour reconnaître qu'ils représentent l'ensemble de la population belge et qu'ils sont les porte-parole de leurs partis respectifs. Cependant, ils estiment également avoir pour tâche de faire évoluer les mentalités et d'améliorer les relations entre les populations d'origine immigrée et les autorités politiques [83]. Ils tirent donc une certaine légitimité des relations qu'ils entretiennent avec les populations d'origine immigrée pour leur action politique : ils connaissent les problèmes vécus par ces populations et peuvent les exprimer [84]. A ce titre, comme le constate Sylvie Lambert, « certains se posent en tant que représentants de leur communauté (mais pas uniquement) ou au minimum comme ayant une *sensibilité particulière* qu'il est important de transmettre » [85]. Il ressort effectivement des différents extraits d'entretiens que nous avons présentés plus haut que ces élus estiment faire partie de leurs tâches « d'élus de tous mais avec des connaissances particulières » le fait de jeter des ponts entre un groupe disposant de faibles ressources politiques (les immigrés de manière générale et les musulmans de manière particulière), dont la représentation politique est tardive et dont la représentation médiatique et discursive est particulièrement négative et le monde politique local qui, lui, a besoin de bases afin de mieux comprendre et appréhender ces nouveaux groupes d'électeurs. C'est bien dans ce rôle d'intermédiaires et éventuellement de représentants de certaines difficultés vues et observées (voire vécues) propres à une part non négligeable des populations issues de l'immigration et musulmanes, mais non de représentants d'intérêts spécifiques, qu'il nous semble devoir appréhender la position de ces élus au niveau de la politique locale.

Représentation et contestation : une lutte pour le leadership

Les élus d'origine ne sont jamais totalement parvenus (et n'ont sans doute jamais cherché) à s'imposer en tant qu'« opérateurs islamiques » légitimes tant

[81] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 283.

[82] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 115.

[83] M. Emagna, « Citoyenneté, démocratie locale et participation politique des populations d'origine étrangère en Belgique », *in* B. Delemotte et J. Chevallier (éd.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 145.

[84] S. Lambert, *op. cit.*, p. 143.

[85] *Ibid.*, nous soulignons.

du point de vue des pouvoirs locaux que des populations musulmanes [86]). En tant qu'élus d'origine, leur sensibilité particulière par rapport aux difficultés vécues par les populations musulmanes locales est systématiquement renvoyée au manque d'organisation et de compétence des représentants de mosquées, comme l'illustre l'extrait d'entretien qui suit réalisé avec Mohamed Daïf, député PS régional bruxellois et échevin à Molenbeek :

> « La plupart des mosquées sont gérées par des personnes de la première génération qui n'ont pas une connaissance juridique, des lois, comment il faut faire, etc. Ils ont besoin de personnes pour les aider (…) Si la communauté musulmane s'organise mieux et qu'elle élit les personnes qui peuvent mieux la défendre et qu'ils comprennent un peu mieux les enjeux politiques etc. ils peuvent arriver à cette égalité avec les autres cultes (…) Les mosquées doivent se réunir pour faire un conseil consultatif là où il n'y en a pas, imposer une force politique aux communes et à ce moment-là, ça devient des revendications auxquelles le politique doit accéder. Mais actuellement au niveau politique on dit : « mais on ne va pas vous donner ce que vous ne réclamez pas » (…) C'est un rapport de force, donc il faut être plus fort de l'autre côté parce qu'il y a des choses que la communauté ne peut pas accepter » [Mohamed Daïf (PS), député régional bruxellois et échevin à Molenbeek].

Ces élus s'investissent donc dans la régulation publique de l'islam dans leur commune parce que le leadership musulman est considéré comme inexistant, en crise ou déficient. Cependant, même les élus qui ont développé plus nettement un discours de proximité à l'égard de la population musulmane et de défense de ses intérêts, comme Mohamed Daïf, ne souhaitent pas se positionner de manière forte par rapport aux plateformes de concertation et risquer de se voir accusés d'électoralisme :

> « Etant d'origine arabo-musulmane et de confession musulmane, j'ai milité au sein de mon parti et dans la sphère politique pour l'égalité du culte islamique. Parce que le culte islamique à ce jour n'est pas encore aussi égal, n'a pas les mêmes droits que les autres cultes. La communauté musulmane demande à être reconnue en tant que telle. Evidemment, depuis 1995, il y a eu beaucoup de progrès, il y a eu beaucoup de choses qui ont été faites mais l'égalité à 100% n'y est pas encore. En 2000, le nouveau collège dont je faisais partie, a estimé qu'il était grand temps de donner un petit subside à la religion musulmane, aux mosquées comme toutes les autres religions reconnues. Dans ce collège-là, il y avait aussi pour la première fois des élus d'origine arabo-musulmane et j'étais parmi ces élus et j'étais attentif à cette question-là pour essayer de mettre le culte islamique sur le même pied d'égalité. Ça a facilité la mise à l'agenda du subside parce que en tant que membre du collège et demandeur, moi personnellement, j'étais demandeur qu'on subsidie avec d'autres, alors personne ne peut dire non quand c'est dans le cadre de l'égalité de traitement donc ça a facilité. Mais le reste on a aucun rôle dans le sens où moi je fréquente les mosquées, je connais les responsables mais en tant que citoyen. Le seul contact politique qui se fait, il se fait avec le bourgmestre, c'est lui qui officiellement les convoque, les réunit et qui informe le collège après. Moi, je suis informé en tant que membre du collège après mais je n'assiste pas à ces réunions-là parce que ce n'est

[86] V. GEISSER, « Des élus d'origine maghrébine dans les conseils municipaux : une avancée ambiguë pour la démocratie locale », *in* B. DELEMOTTE ET J. CHEVALLIER (éd.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 41.

pas de ma compétence (…) Moi, depuis 1995, je dis que je suis musulman. Ce qu'on revendique c'est l'égalité politique. (…) C'était dur depuis 1995. Maintenant, il y a une évolution parce qu'ils savent que la base électorale, on peut ne pas le dire, mais c'est la réalité des choses, mais la base électorale en région bruxelloise c'est pour tous les partis la communauté musulmane et principalement le parti socialiste et peut-être le CDH. C'est pour ça que les revendications politiques aboutissent aussi parce que c'est une réalité aussi. Il y a un changement de société parce qu'on voit que l'islam est présent, pas en tant que religion étrangère mais en tant que religion citoyenne parce que ce sont des citoyens belges alors on va dire à ces personnes-là vous ne pouvez pas pratiquer votre religion ? Ça c'est de la discrimination ou alors il faut le dire pour tout le monde. Donc ça c'est la réalité qui s'impose (…) mais il reste des choses à faire » [Mohamed Daïf (PS), député régional bruxellois et échevin à Molenbeek, entretien réalisé le 13 mars 2007].

Ainsi, si l'évolution de leur positionnement en tant qu'élus d'origine musulmane est également liée à l'élargissement de la base électorale (révélant la compétition électorale pouvant exister entre élus de souche et élus d'origine pour l'attraction de ces nouveaux groupes d'électeurs), leurs discours révèlent un certain embarras quant à l'existence et au fonctionnement des plateformes de concertation, illustrant leur volonté de ne pas vouloir se placer sur le terrain de la représentation religieuse des musulmans et renvoyant par conséquent la gestion des plateformes aux bourgmestres. Une autre catégorie d'explications réside dans le fait que les plateformes de concertation inaugurent des formes de cohésion importante en leur sein mais participent également d'une fragmentation communautaire conséquente : chaque plateforme-cellule fonctionne comme un clan et peu de ponts existent entre les différents clans. Par rapport aux plateformes de concertation, il est significatif qu'une telle initiative n'existe pas au niveau régional, aucune structure ne fédérant réellement les différentes dynamiques associatives au niveau de la région bruxelloise. Les « élus d'origine » peuvent alors vite apparaître comme proches d'un clan particulier. La présence d'élus d'origine dans les institutions doit, par conséquent, sans doute moins à l'existence d'un quelconque « vote ethnique » ou à un quelconque activisme communautaire qu'à « une cooptation individuelle mettant en scène, sur un mode symbolique, leur ethnicité »[87]. Elle tient sans doute aussi au fonctionnement des appareils de parti qui (probablement comme une part non négligeable des élus d'origine d'ailleurs), croient ou continuent de croire à une telle existence. Sans cela et partant du postulat qu'une campagne électorale est nécessairement (ne serait-ce qu'au minimum) stratégiquement orientée d'une part, vers l'électorat traditionnel et d'autre part, vers l'électorat convoité, on aurait du mal à expliquer l'intense campagne d'affichage de ces élus (notamment aux élections communales) ciblée sur les « quartiers » et sur leurs divisions ethno-spatiales. Ceci étant, il s'agit alors moins d'« élus d'origine musulmane » que d'élus d'origine étrangère jouant et misant électoralement *notamment* sur des registres de mobilisation à essence identitaire et parfois musulmane.

---

[87] V. GEISSER, « La mise en scène républicaine de l'ethnicité maghrébine : discours d'Etat, discours d'acteurs ? », *in* C. NEVEU (éd.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 219.

Les représentants de mosquées que nous avons rencontrés au cours de notre enquête ne considèrent d'ailleurs nullement ces élus représentatifs des populations musulmanes. Leurs discours à leur égard mêlent bien souvent défiance et mépris face à ces « Arabes de service », quelle que soit leur origine d'ailleurs. Il s'agit, comme le notait Vincent Geisser, « d'une conscience groupale qui s'exprime principalement sur le mode de la défiance » [88], exprimant généralement un sentiment d'altérité à l'égard des élites politiques tout en dénonçant le manque de représentativité communautaire. Il ressort, en effet, de notre enquête que les présidents de mosquées sont souvent extrêmement critiques quant à l'action des élus d'origine en faveur de « la » communauté, la jugeant souvent insuffisante et quant à la manipulation dont ils font l'objet de la part des institutions belges. Plus généralement, l'attitude des représentants de mosquées et des responsables associatifs musulmans que nous avons rencontrés relève d'une forme d'ambiguïté très nette à l'égard des élus d'origine comme en témoignent ces deux extraits d'entretiens réalisés avec Q., président d'une mosquée marocaine à Saint-Josse et G., responsable d'une association islamique caritative :

> « On n'a jamais rien demandé, rien, à ces gens-là qui sont soit députés, soit conseillers. De temps en temps, on demande des informations et on contacte, par exemple, Jabour pour qu'il nous fasse, par exemple, un rendez-vous avec le bourgmestre. Il nous aide pour les rendez-vous. C'est tout (…) Parce que y a des fois que vous devez, je ne sais pas moi… Parce que parfois vous devez attendre un ou deux mois pour un rendez-vous » [Q., président d'une mosquée marocaine à Saint-Josse].

> « Pour moi, ce sont des services rendus gratuitement [les services rendus par les élus d'origine, ndlr]. Moi, je ne parle pas d'une participation politique pour ces services-là. Il suffit de toquer à la bonne porte et tu auras le suivi de ton dossier, ce n'est pas un problème ça. Un logement social ou bien un permis de bâtir, ce n'est pas monsieur le candidat ou l'élu marocain qui va me faire le dossier. Il y a le service de l'urbanisme et puis, je vais le trouver le service directement. Je lui apporte le dossier, je fais des choses légales, je suis dans mon droit. Je ne vais pas chercher midi à quatorze heures. C'est pas ça que je demande d'une participation politique. Je parle d'une participation politique, ça veut dire une participation intelligente, de penser à un projet réel, d'intégrer cette communauté à laquelle j'appartiens parce que moi, j'ai des ressources, j'ai de l'information concrète sur la communauté musulmane, et je suis dans la sphère politique et j'apporte ce qu'il manque aux sphères politiques. C'est ça la participation politique » [G., responsable d'une association islamique caritative].

Ces deux extraits d'entretiens sont symptomatiques de la position des responsables de mosquées et d'associations musulmanes à propos des élus d'origine : rien ne leur est demandé si ce n'est de servir d'intermédiaire entre le groupe et les autorités communales en obtenant, par exemple, un rendez-vous plus rapidement. Ce type de service rendu par les élus proches de la communauté n'apparaît pourtant pas comme suffisant dans le cadre d'une vraie participation politique des musulmans qu'ils auraient le devoir de développer. Il leur est alors demandé une véritable intégration de la communauté au système politique, les renvoyant par là même à leur rôle de représentant d'une communauté spécifique. On peut y voir deux choses. D'abord, que

[88] V. Geisser, *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, *op. cit.*, p. 229.

les élus d'origine qui acquièrent, au cours du processus politique, un certain type de discours afin d'être légitimés par le pouvoir dominant se retrouvent dans une certaine situation d'acculturation qui modifie leur approche et leur discours par rapport à leur groupe d'origine, les éloignant de celui-ci et leur faisant, par conséquent, perdre leur rapport de proximité, accentuant de ce fait leur délégitimation. Mais il existe aussi certainement à cette échelle une forme de compétition communautaire, les associations créées par les migrants et leurs descendants étant, par vocation, appelées à jouer un rôle d'intermédiaire entre les pouvoirs publics et les populations ainsi qu'à offrir des supports d'interaction avec les autres groupes sociaux [89]. L'espace de la concertation se révèle donc également être un espace de compétition pour la représentation et le leadership. Ainsi, les plateformes de concertation ont placé les mosquées en situation de concurrence avec certains élus pour la représentation des populations musulmanes auprès du pouvoir local. C'est ce qui est ressorti de nombreux entretiens que nous avons réalisés comme l'illustre l'extrait qui suit issu de notre entretien avec H. :

> « Ils ont sûrement, comment dirais-je, leur tâche. C'était sûrement bénéfique pour la population, turque ou bien maghrébine ou bien autre. Qu'il y ait des élus d'origine turque ou bien maghrébine, ça c'est un fait certain. Mais, je pense que ce n'est pas uniquement eux qui ont joué le rôle de pont entre la population d'origine immigrée et les autorités » [H., représentant d'une mosquée turque schaerbeekoise].

Comme le constate Vincent Geisser, « ce refus d'un communautarisme absolu s'accompagne paradoxalement d'une volonté de « peser » sur la représentation politique et de promouvoir des intérêts spécifiques qui ne se confondent pas toujours avec ceux des autres groupes sociaux » [90]. Ceci explique que les présidents de mosquées aient eu besoin d'interagir de manière plus concrète et concertée au niveau local avec les autorités politiques afin de voir ce qu'ils définissent comme étant leurs « intérêts » (touchant à la gestion locale de l'islam), pris en compte, tout en passant par les élus d'origine étrangère pour atteindre le pouvoir politique communal plus général. Car les aspects économiques, sociaux, culturels (et religieux) que l'on peut mettre en avant par rapport au phénomène associatif ne peuvent nullement être dissociés de leur dimension politique, à savoir l'action politique à travers laquelle les acteurs tentent d'influer sur les choix et stratégies collectifs, sur la définition des problèmes sociaux et des mesures pour les contrer, sur la production et la diffusion de l'information ainsi que sur les orientations idéologiques [91]. Ceci étant, ces élus d'origine ne sont pas, dans le fond, relativement mal connus des populations musulmanes [92]. A Bruxelles, il semble qu'un certain nombre de facteurs comme la concentration résidentielle, la

---

[89] J. Gatugu, *op. cit.*, p. 46.

[90] V. Geisser, « Des élus d'origine maghrébine dans les conseils municipaux : une avancée ambiguë pour la démocratie locale », *op. cit.*, p. 44.

[91] S. Bilge, « L'associationnisme immigré : un cadre d'analyse des rapports constitutifs à travers le cas turc à Montréal », *in* J. Gatugu, S. Amoranitis et A. Manço (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 161.

[92] V. Geisser, « La mise en scène républicaine de l'ethnicité maghrébine : discours d'Etat, discours d'acteurs ? », *op. cit.*, p. 219.

taille modérée des territoires, la proximité institutionnelle entre les citoyens et les élus ainsi que l'intense campagne d'affichage des élus d'origine dans les « quartiers » constituent ce milieu électoral en petit monde bien connu des présidents de mosquées. En revanche, il semble bien que les présidents de mosquées affichent à l'égard des élus d'origine une défiance certaine et investissent alors directement la scène électorale, impulsant de ce fait un certain nombre de questions éthiques sur la compatibilité de ces deux rôles. Par ailleurs, cette implication politique des représentants des mosquées auprès des élus mène à une certaine surpolitisation de l'espace de la mosquée à l'occasion de chaque compétition électorale, pouvant très sérieusement délégitimer leur capacité intégrative et, par conséquent, amoindrir la portée de leur action.

Bilan : une structure d'opportunités politiques favorable ?

Les plateformes de concertation entre les autorités communales et les représentants de mosquées font partie intégrante du système plus large de la démocratie participative locale mais nous avons vu, pour reprendre les termes de Claire de Galembert, que par rapport à celles-ci, les élus locaux s'apparentent plus à des « expérimentateurs » qu'à des exécutants de principes et de normes qui seraient préétablis en surplomb [93], au niveau national ou régional, par exemple. Nous avons vu également qu'il existe des différences importantes dans nos trois communes d'observation : ce type de plateforme est inexistant ou presque à Saint-Josse, informel à Molenbeek et plus structuré à Schaerbeek. On peut considérer ici l'importance de l'effet localité dans la comparaison, décrit par Alistair Cole et Peter John, qui se manifeste au niveau des politiques suivies et qui implique que, selon les caractéristiques des localités en question, les réseaux mais aussi l'importance des acteurs puissent varier selon les cultures politiques locales [94]. Les différences s'expliquent également par l'autonomie communale : les élus communaux disposant d'une large autonomie dans le cadre des compétences qu'ils exercent sous la tutelle des autorités supérieures [95]. A Molenbeek ainsi qu'à Schaerbeek, alors que les interventions des acteurs publics procédaient plus de la volonté de quelques-uns que d'une politique globale, ces plateformes ont inauguré le passage d'une gestion au cas par cas, cloisonnée, inscrite dans le registre de l'informel, à une démarche plus officielle et visant une meilleure coordination [96]. Cependant, le recrutement de personnel d'origine immigrée est également une stratégie possible, non seulement pour refléter la composition de la population mais aussi pour

---

[93] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 34.

[94] A. Cole, P. John, « Les réseaux locaux de politique publique en France et en Grande-Bretagne », *in* P. Le Galès et M. Thatcher (éd.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 223.

[95] D.-P. Decoster, « Relations entre représentants élus locaux et agents de développement local – Enseignement à tirer d'une étude menée en Wallonie », *in* Id. (éd.), *Gouvernance locale, développement local et participation citoyenne*, Rapport produit dans le cadre d'une recherche-action CREADEL, Université libre de Bruxelles, Institut de Gestion de l'Environnement et d'Aménagement du Territoire, 2002, p. 42.

[96] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 38.

favoriser un rapprochement avec les communautés « ethno-culturelles » envisagées et faciliter la communication avec ces citoyens [97]. Il semble qu'au lieu de constituer une plateforme de concertation, c'est cette approche qui fut privilégiée à Saint-Josse si l'on suit le raisonnement du bourgmestre :

> « La commune a intégré dans ses services le concept de la reconnaissance du milieu islamique pour autant, évidemment, qu'on reste dans le cadre de la pratique d'une religion, et non dans un certain nombre de problématiques liées à l'intégrisme ou à l'absolutisme, etc. Et donc, les services sont organisés de telle sorte que des gens d'origine immigrée, marocaine ou turque se trouvent dans les services mêmes : au niveau des services sociaux, au niveau des services juridiques, au niveau de la population, au niveau du service des étrangers. Bref, tout ce qu'on appelle les services de proximité comportent en leur sein, des gens de cette origine, qui sont des gens de nationalité belge mais d'origine turque ou d'origine marocaine » [Jean Demannez, bourgmestre de Saint-Josse, entretien réalisé le 3 novembre 2004].

Ces initiatives sont parfois décriées par d'autres hommes politiques locaux qui considèrent, par exemple, que « l'adaptation aux règles du « sol » devrait conduire à un rééquilibrage et à une distinction sérieuse entre représentation religieuse et responsabilité citoyenne au sein des communautés étrangères » [98], faisant par ce biais émerger un point de vue quelque peu conservateur sur l'impossible rôle citoyen des organisations religieuses. Quoi qu'il en soit, la nécessité de fédérer les mosquées en un organe de représentation unique par le biais de plateformes de concertation a fait tache d'huile, les communes d'Anderlecht et de Bruxelles-Ville [99] tentant également de mettre sur pied ce type de structure représentative. Ces tentatives nécessitent de passer outre de nombreux obstacles, notamment celui de la possibilité de subsides comme nous l'avait expliqué Ahmed El Ktibi pour Bruxelles-Ville :

> « Nous avons reçu avec le bourgmestre et quelques autres membres du collège les mosquées qui sont situées sur la Ville de Bruxelles, enfin la plupart. Le bourgmestre leur a fait savoir que la ville était tout à fait prête à développer un partenariat positif avec ces mosquées comme elle le fait avec les églises ou les synagogues ou des choses comme ça. Et donc disons qu'il y a comme ça un message de confiance qui est passé. Pour le moment, nous sommes en train de travailler sur la faisabilité de ce partenariat donc il y aura certainement une cellule qui aura pour tâche justement de travailler avec cette tranche du culte sur la ville de Bruxelles et en tant que conseiller, j'essaie de faire en sorte que ces relations soient les meilleures possibles et soient les mieux organisées possibles (…) Il y aura un dialogue qui a déjà commencé, qui est important sur la manière de concevoir une mosquée dans un quartier, sur les relations à développer avec les autres institutions, sur la problématique de l'enseignement de la religion et des cours de religion islamique par exemple le mercredi après-midi ou le week-end comme le font pas mal de mosquées sur Bruxelles. Ça n'existait pas

[97] A. GERMAIN *et al.*, *op. cit.*, p. 16.

[98] Ph. PIVIN, « La Commune et l'islam », *in* D. DUCARME (éd.), *Islam de Belgique. Entre devoir d'intégration et liberté religieuse*, Bruxelles, Editions Luc Pire, 2007, p. 47.

[99] A Bruxelles-Ville, il s'agit d'un Conseil de concertation des mosquées de Bruxelles-Ville chargé, notamment, de l'aspect rituel de l'organisation de la fête du sacrifice. Voir « Le sacrifice avant l'école de police », *Le Soir*, 21 décembre 2006.

auparavant et donc c'est nouveau et il faut s'adapter, il faut convaincre les gens, etc. Et il faut en même temps que les mosquées par exemple, les associations islamiques sur la commune apprennent aussi à dialoguer avec les pouvoirs publics, ce n'est pas toujours évident donc il y a de nouvelles habitudes à acquérir, c'est surtout ça » [Ahmed El Ktibi, député PS au Parlement de la Région de Bruxelles-Capitale et du Parlement francophone de Bruxelles, échevin des travaux publics, de la participation et de l'égalité des chances à la Ville de Bruxelles].

En raison non seulement des lois électorales mais également des mobilisations politiques, il existe finalement à Bruxelles, une certaine reconnaissance politique des minorités ethniques en termes de représentation politique. Celle-ci démontre autant la volonté de participation politique de ces minorités que l'ouverture des partis politiques [100]. Les plateformes de concertations participent bien évidemment de cette reconnaissance politique. Le développement de telles initiatives a trouvé au sein des communes bruxelloises (ou du moins dans certaines d'entre elles) une structure d'opportunités politiques favorable. Celle-ci désigne la disponibilité et la relative attractivité de différentes options pour l'action collective auxquelles font face les groupes minoritaires[101]. Ainsi, une décennie d'efforts afin d'implémenter une politique d'intégration et de nouvelles lois anti-discriminations ont rendu la structure d'opportunités politiques plus favorable qu'elle ne l'a jamais été auparavant pour ces groupes [102]. La présence ou l'absence d'alliés parmi les élites politiques, c'est-à-dire l'existence de groupes intermédiaires légitimes sur lesquels il est possible de s'appuyer afin de faire remonter les revendications ainsi que la tendance des autorités à rechercher des interlocuteurs légitimes à des fins de négociation [103] sont des éléments importants de cette structure d'opportunités politiques qui caractérise la transaction entre représentants des mosquées et élus communaux. Enfin, la stabilité des alignements politiques est un autre élément important. Or, celle-ci, malgré les changements de coalition [104], perdure depuis plusieurs années dans nos trois communes d'observation.

---

[100] A. REA, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *op. cit.*, p. 472.

[101] D. JACOBS, « Immigrants in a multinational political sphere : the case of Brussels », *in* A. ROGERS and J. TILLIE (éd.), *Multicultural Policies and Modes of Citizenchip in European Cities*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 109.

[102] *Ibid.*, p. 108.

[103] A. REA, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *op. cit.*, p. 466 et 467.

[104] *Ibid.*, p. 471.

CHAPITRE IV

Les outils de la démocratie participative locale

L'institution communale est un lieu de décision et de gestion de services ainsi qu'un lieu emblématique de l'unité symbolique qu'elle représente pour les habitants en termes de repères temporels et spatiaux [1]. Le pouvoir communal ne constitue donc pas qu'une simple instance de légitimation d'un discours produit par et à d'autres niveaux du système politique mais dispose de ses objectifs propres, de son langage spécifique ainsi que ses destinataires attitrés [2]. Quant à la citoyenneté locale, elle oscille, selon Danièle Lochak, entre une conception stricte du concept de citoyenneté où elle est assimilée à l'exercice des droits de citoyen au niveau local et cantonnée, par conséquent, au droit de vote et d'éligibilité et une conception plus large du concept où elle désigne la participation des habitants aux affaires locales [3]. La démocratie locale se situe donc en permanence dans une tension entre démocratie représentative et démocratie participative.

La démocratie locale entre participation et représentation

L'intervention des collectivités locales est à la fois réglementaire (faire respecter la loi et l'ordre public) et régulatrice des divers intérêts divergents émanant des différents groupes sociaux au cours de la gestion de la cité. La régulation est, ici, une façon de décrire le mode de prise de décision dominant dans un système politique

---

[1] F. Dassetto, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 27.

[2] A. Rea, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 1192.

[3] D. Lochak, « Comment définir la citoyenneté ? », *in* B. Delemotte et J. Chevallier (éd.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 24 et 25.

donné [4], système qui manifeste son intérêt pour l'établissement et la négociation des règles politiques. Et qu'il soit considéré comme le sanctuaire naturel de la participation politique ou comme un désert démocratique, l'échelon communal a fait progressivement une place, dans ses pratiques de régulation, à la consultation des habitants ou de certains groupes d'habitants [5]. Ainsi, alors que la concertation avec des représentants de la société civile était, jusqu'il y a peu, considérée avec méfiance par les élus car pouvant potentiellement remettre en cause certaines de leurs prérogatives, son institutionnalisation est devenue, en peu de temps, l'un des outils indispensables du gouvernement local et de la gestion de l'acceptation des projets et des politiques locales par la population [6]. L'offre politique locale est alors de plus en plus liée aux demandes du public [7].

Cette évolution n'est pas sans lien avec l'intériorisation du thème de la « gouvernance » dans les discours publics, paradigme qui suppose que la régulation comme mode traditionnel d'intervention de l'Etat est devenue inefficiente étant donné la complexité croissante des sociétés modernes, due notamment aux processus de décentralisation et de fédéralisation des Etats modernes, processus qui multiplient les niveaux de pouvoir. De fait, la municipalisation croissante de l'intervention publique est liée au désengagement de l'Etat-Providence [8]. L'Etat, de plus en plus différencié, est alors progressivement apparu comme un enchevêtrement de négociations avec des acteurs, eux-mêmes multiples. C'est ce constat qui a fait émerger le paradigme de la « nouvelle gouvernance négociée » [9] dans laquelle les responsabilités des conseillers et membres des exécutifs à l'échelle locale se sont accrues [10]. Par ailleurs, la gestion de plus en territorialisée des formes d'exclusion sociale et spatiale a conduit les élus à se montrer attentifs aux revendications des habitants [11]. La participation est donc devenue une contrainte axiologique dont dépend la légitimité du pouvoir local, la participation est utilisée par les élus comme un moyen de ré-assurance afin de conforter leur légitimité, profilant alors la promotion de nouvelles techniques de gouvernement local, relevant de l'idée de gouvernance : prenant acte de la complexité des problèmes et de la diversité des acteurs en présence, il s'agirait au niveau local, comme aux autres niveaux de la vie sociale, de substituer aux anciens procédés de commandement des mécanismes plus souples de coordination et d'intégration ainsi

---

4 C. Woll, « Régulation », *in* L. Boussaguet, S. Jacquot et P. Ravinet (éd.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004, p. 383.

5 L. Blondiaux, G. Marcou, F. Rangeon, « La démocratie locale : mythe et réalités », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, puf, 1999, p. 5 et 8.

6 M. Amzert, *op. cit.*, p. 163.

7 P. Lascoumes, P. Le Gales, « L'action publique saisie par ses instruments », *in* P. Lascoumes et P. Le Galès (éd.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004, p. 24.

8 E. Palomares, A. Rabaud, *op. cit.*, p. 76.

9 P. Lascoumes, P. Le Gales, *op. cit.*, p. 23.

10 P. Delwit, *op. cit.*, p. 2.

11 P. Mazet, « Participation des habitants et politiques publiques délibératives : pour une approche critique de la démocratie locale », *in* C. Neveu (éd.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 84.

que d'associer les destinataires à l'élaboration des choix collectifs [12]. La différence de nature entre la démocratie représentative et la démocratie participative est alors une différence de degré. Ainsi, le modèle de la démocratie représentative a saisi l'essence du politique comme un arbitrage ou une transaction entre les différents intérêts particuliers en présence [13]. Mais alors que la démocratie représentative réduit la citoyenneté au droit de vote, la démocratie participative tente de saisir les transactions entre l'individu et la communauté mais aussi entre les communautés et la société globale comme un processus dynamique de socialisation et d'intégration dans la société démocratique, dont le premier pas consiste à prendre en compte des inégalités habituellement occultées [14]. Le fonctionnement de la démocratie locale peut donc être appréhendé comme une transaction sociale [15] car à quelque niveau que ce soit, l'activité politique consiste à déterminer le bien commun d'une communauté politique. Or, cette détermination de l'intérêt général nécessite l'arbitrage entre des intérêts opposés, arbitrage qui combine négociation et imposition [16]. Ainsi, tout individu ou groupe qui veut réaliser un projet heurte inéluctablement les intérêts d'autres individus ou groupes, il est donc contraint d'entrer dans des transactions afin de trouver des compromis [17]. En effet, les transactions prennent leur part dans la construction du lien social ainsi que dans la régulation de la vie collective [18].

Dans le même temps, l'orientation des citoyens à l'égard du pouvoir exécutif a également changé et est de plus en plus dominée par des considérations instrumentales concernant la performance et l'efficacité de celui-ci à rencontrer leurs attentes [19]. La gouvernance locale peut alors être définie comme un « système décisionnel partenarial non hiérarchisé. Elle s'exerce comme une capacité collective des acteurs publics, privés et associatifs, à gérer les interdépendances du projet de développement local de leur territoire et son agenda ; une contractualisation orale ou écrite formalise leurs décisions stratégiques » [20]. Bien que nous ne partagions que très modérément l'aspect non hiérarchisé de cette définition, qui revient à concevoir la démocratie locale comme une structure plus horizontale que verticale (négligeant de ce fait la réalité des rapports de pouvoir dans lesquels l'ensemble des acteurs, ne disposant pas des mêmes ressources et des mêmes opportunités, ne se trouve pas en position d'égalité), l'intérêt de celle-ci réside dans sa mise en évidence des structures de partenariat ainsi que des

---

[12] M. Amzert, *op. cit.*, p. 163.

[13] M. Blanc, « Gouvernement local et contrôle démocratique », *in* M. Bassand, V. Kaufmann et D. Joye (éd.), *Enjeux de la sociologie urbaine*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2001, p. 200.

[14] *Ibid..*, p. 201.

[15] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 262.

[16] M. Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, *op. cit*., p. 186.

[17] M. Blanc, M. Mormont, J. Remy, T. Storrie, *op. cit.*, p. 14.

[18] M. Coornaert, *op. cit.*, p. 136.

[19] B. Denters, R. E. Lawrence, « Local Governance in the Third Millennium », *in* B. Denters et R. E. Lawrence (éd.), *Comparing Local Governance : Trends and Developments*, Houndmills, Palgrave/Macmillan, 2005, p. 5.

[20] D.-P. Decoster, *op. cit.*, p. 65.

phénomènes de contractualisation de la décision politique qui caractérise au mieux la gouvernance locale.

Comme le soulignent Alistair Cole et Peter John, la notion de gouvernance est fondée sur le constat de la fragmentation des politiques publiques et sur la recherche de nouvelles normes de coordination et de cohésion [21]. L'approfondissement du référentiel de la « gouvernance » se caractérise donc par l'émergence d'un référentiel de l'action publique qui se caractérise par des procédures de négociation et de concertation et implique, par conséquent, une préférence pour des interlocuteurs privilégiés et/ou permanents [22]. L'implémentation du thème de la gouvernance dans les pratiques des élus au niveau local a également soulevé la question de la transparence et de la responsabilité politique. En conséquence, plusieurs réformes de la pratique politique ont cherché à inclure les citoyens à un stade précoce de la décision politique au travers de consultations et de mécanismes de co-décision et de co-production de celle-ci [23]. Dans ce cadre, la régulation s'inscrit dans un schéma décisionnel relevant d'une accumulation de régulations négociées qui procède plus de l'horizontalité ou de la circularité que d'une conception linéaire et hiérarchique [24].

Cependant, la différence de degré entre démocratie représentative et démocratie participative ainsi que l'implémentation des thèmes de la participation politique citoyenne nécessitent d'inventer de nouveaux instruments de la régulation et de l'action publique. Ainsi, comme le constatent Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, « sous couvert de « modernisation » et de « participation », de nouveaux instruments ont été mis en place pour assurer une meilleure fonctionnalité de la gestion publique en créant une subjectivation croissante des rapports politiques et la reconnaissance de « droits-créances » des citoyens vis-à-vis de l'Etat » [25]. Les différentes procédures de consultation et de concertation font partie de ces nouveaux instruments de l'action publique qui peuvent se comprendre comme des processus de création collective à travers lesquels les membres d'une collectivité donnée apprennent ensemble, c'est-à-dire inventent et fixent de nouvelles façons de jouer le jeu social de la coopération et du conflit, bref, une nouvelle praxis sociale, et acquièrent les capacités cognitives, relationnelles et organisationnelles correspondantes [26]. Le travail des élus s'est alors inscrit de plus en plus dans une logique de gestion de type managérial et de création de réseaux d'une ampleur nouvelle [27]. En effet, la participation répond à une double

---

[21] A. Cole, P. John, *op. cit.*, p. 214.

[22] A. Mabileau, « A la recherche de la démocratie locale, Le représentant et le citoyen », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999, p. 68.

[23] B. Denters, « Squandering Away Thorbecke's Legacy ? Some Considerations on Recent Dutch Local Government Reforms », *in* H. Reynaert, K. Steyvers, P. Delwit et J.-B. Pilet (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, *op. cit.*, p.426 et 428.

[24] J. Commaille, *op. cit.*, p. 417.

[25] P. Lascoumes, P. Le Gales, *op. cit.*, p. 24.

[26] M. Crozier, E. Friedberg, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 35.

[27] P. Delwit, « The Local Political Elite in the Brussels Region : a Changing Environment and New Elites ? », *in* H. Reynaert, K. Steyvers, P. Delwit et J.-B. Pilet (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, *op. cit.*, p. 343.

logique, éthique et pragmatique : elle a une valeur éthique lorsqu'on l'associe au fonctionnement démocratique et à l'exercice concret de la citoyenneté et elle a une visée pragmatique lorsque, dans un souci de bonne gestion, les planificateurs prennent en compte les usagers [28]. Par ailleurs, l'intensification des logiques participatives s'inscrit dans la problématique de la crise de la démocratie représentative concernant l'exclusion de certains groupes ou de certains profils d'électeurs du processus de la décision politique. Cette critique repose sur le constat que peu d'électeurs participent réellement à la décision politique et que les mécanismes de sélection politique tendent à être biaisés en faveur de ceux qui appartiennent aux mêmes réseaux ou sont déjà au pouvoir [29]. En conséquence, les anciennes formes de la régulation visant à « commander et à contrôler » ont été remplacées par de nouvelles stratégies d'inclusion et de participation des citoyens [30]. Cette « démocratie interactive » [31] s'appuie alors le plus souvent sur des procédures informelles et *ad hoc* [32] qui visent à rendre l'administration plus efficace [33]. Par conséquent, outre l'efficacité de la prise de décision, l'objectif de la démocratie participative est également d'inclure le plus possible de citoyens dans le cadre du fonctionnement du système politique en visant notamment l'engagement participatif de nouveaux groupes de citoyens, spécifiquement ceux qui en sont traditionnellement exclus, comme les migrants [34]. Trois facteurs semblent aujourd'hui influencer les nouvelles logiques de partenariats entre associations ethniques minoritaires et collectivités locales : d'abord, la visibilité locale et l'importance démographique et sociale croissante des minorités ethniques, ensuite, la fragmentation institutionnelle des institutions politiques locales rendant favorable l'éclosion de mobilisations associatives, centrées sur des enjeux locaux et à caractère identitaire, plutôt que de mobilisations nationales et enfin, les transferts internationaux d'idées favorables au partenariat [35].

Du côté des populations musulmanes, la sédentarisation dans la société d'accueil a suscité une intensification de la vie associative ainsi qu'une demande de participation politique [36]. Cette question de la participation politique fut posée assez rapidement en

---

[28] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 262.

[29] M. Leyenaar, « Inclusiveness of New Forms of Local and Regional Political Decision-Making in Terms of Gender », *in* H. Reynaert, K. Steyvers, P. Delwit et J.-B. Pilet (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, *op. cit.*, p. 236.

[30] *Ibid..*, p. 238.

[31] B. Denters, *op. cit.*, p. 429.

[32] M. Leyenaar, *op. cit.*, p. 239.

[33] A. Magnier, « European Local Government Reforms and Cultures of Political Representation. Notes for a Comparative Analysis », *in* H. Reynaert, K. Steyvers, P. Delwit et J.-B. Pilet (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, *op. cit.*, p. 310.

[34] M. Leyenaar, *op. cit.*, p. 241.

[35] R. Garbaye, « Gouvernance urbaine, minorités ethniques et identités locales à Birmingham, Lille et Roubaix », *in* L. Arnaud (éd.), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne. Politiques, mobilisations, identités*, Paris, La Découverte, 2005, p. 175.

[36] B. Fichet, « La citoyenneté de résidence à l'épreuve du Conseil consultatif des étrangers de Strasbourg », *in* A. Gotman (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 475.

Belgique, les organisations syndicales ayant compris la nécessité d'incorporer, dès les années 1960, les travailleurs immigrés dans la lutte des classes et la négociation sociale [37]. A l'échelon local, l'une des premières formes de participation des immigrés à la vie politique a été réalisée avec la constitution des Conseils communaux consultatifs des immigrés (CCCI) [38]. Dans un premier temps, les CCCI ont pris quelques initiatives sur les plans culturel, en organisant des cours d'arabe, et religieux dans le cadre de l'organisation de la fête du sacrifice et de cours de culture islamique [39]. Cependant, du point de vue de l'action politique, peu d'avis émis par ces structures ont été pris en compte et débattus dans les différents conseils communaux ; les CCCI se révélèrent dès lors rapidement être « des assemblées impuissantes aux marges du système politique » [40]. En ce qui concerne plus précisément le traitement de l'islam, la question des espaces réservés aux musulmans dans les cimetières communaux fut abordée au sein des CCCI dès le début des années 1970, mais les pouvoirs communaux s'y opposèrent sous prétexte que cela pourrait entraîner des demandes spécifiques de la part d'autres cultes [41]. Par conséquent, même si certains conseils (dont celui de Bruxelles-Ville) poursuivaient encore leurs activités en 1999, la majorité d'entre eux n'existaient déjà plus au début des années 1980 [42]. L'échec des CCCI explique pour partie le dynamisme dont ont fait preuve les immigrés et leurs descendants dans la création de cette « participation politique informelle » que constitue le secteur associatif ainsi que l'émergence tardive de leaders politiques qui ont progressivement comblé le retard dans la représentation des immigrés dans les assemblées et exécutifs.

Les catégories de la participation : informer, consulter ou concerter ?

La citoyenneté désigne un type de comportement par lequel l'individu participe à la vie de la cité et manifeste son intégration à la collectivité, la citoyenneté ne se concevant qu'en référence à une communauté politique et son attribut étant le droit de participer de manière directe ou indirecte à l'exercice du pouvoir politique [43]. Mais il existe plusieurs formes de participation politique. En effet, il convient de distinguer la participation politique étatique qui recouvre essentiellement la participation électorale ainsi que la participation par la représentation dans les assemblées élues et la participation politique non étatique qui recouvre l'engagement dans les partis politiques et les syndicats, la participation par la consultation, la mobilisation ethnique

---

[37] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 108.

[38] A. Rea, « Mouvements sociaux, partis et intégration », *in* M.-T. Coenen et R. Lewin (éd.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 51.

[39] F. Dassetto, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 74.

[40] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 109.

[41] P.-Y. Lambert, « La participation politique et les médias de la population musulmane de Belgique », *in* U. Manço (éd.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2000, p. 68.

[42] *Ibid.*, p. 67.

[43] D. Lochak, *op. cit.*, p. 14 et 15.

ainsi que la participation aux groupes de pression [44]. A ceci s'ajoutent les degrés ou les échelles de la participation. Ainsi, à une extrémité, se trouve la simple information des habitants sur l'action et les décisions des autorités politiques. Ici, la visée peut être considérée comme principalement « publicitaire » (mettre en valeur l'action de la commune) mais elle est aussi « éducative » ou pédagogique (faire comprendre aux habitants-électeurs que, compte tenu des contraintes en présence, la décision des élus est la meilleure ou la moins mauvaise possible) [45]. A l'échelle suivante, se trouve la consultation qui peut être considérée comme le premier degré réel de participation des habitants à la décision politique. Dans ce cas, les autorités (qui sont généralement à l'initiative de la consultation) informent sur leurs projets et organisent la remontée de l'information : elles recueillent les suggestions et les critiques des habitants mais conservent le monopole de la décision. En conséquence, elles amendent seules les projets initiaux en ne retenant que ce qu'elles jugent pertinent [46]. Enfin, la concertation au sens strict, c'est-à-dire celle qui se déroule entre les autorités et les habitants (et non celle qui intervient entre institutions), suppose un « degré participatif » supplémentaire à savoir une certaine redistribution du pouvoir au profit des habitants leur permettant de négocier des inflexions au projet initial [47]. La concertation est donc intrinsèquement liée à la question du pouvoir, envisagé comme une relation réciproque mais déséquilibrée qui implique négociation et échange et qui motive l'engagement de ressources de la part des acteurs [48].

La principale fonction des structures de négociation entre les autorités politiques communales et les mosquées est d'informer les mosquées sur l'action de la commune et de faire remonter aux élus leurs opinions sur celle-ci. Cependant, que ce soit dans le cas de l'AdMs ou du Conseil consultatif, les mosquées ne sont pas seulement consultées ; elle se retrouvent dans une position de co-gestionnaire, notamment lors de la fête du sacrifice. Cette fonction dépasse de loin la simple consultation. Qui plus est, dans leur fonctionnement ces structures impliquent une forme de redistribution du pouvoir communal qui prend la forme du subside octroyé par la commune. En effet, en gérant une partie du budget communal, les mosquées gèrent de l'argent public et se voient, par conséquent, déléguer une partie du pouvoir communal. Par conséquent, ces plateformes relèvent d'une logique plus large que celle de la consultation et s'inscrivent bien plus dans celle de la concertation au sens où celle-ci se caractérise par une forme de médiation qui consiste en une confrontation continuelle d'interprétations du réel et de propositions de réaction, visant à modifier les régulations produites par la configuration d'acteurs [49]. En tant que construits humains, ces plateformes

---

[44] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 111.

[45] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 267.

[46] M. Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », *op. cit.*, p. 181.

[47] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 267.

[48] M. Crozier, E. Friedberg, *op. cit.*, p. 68 et 67.

[49] A. Smith, « Réintroduire la question du sens dans les réseaux d'action publique », *in* P. Le Galès et M. Thatcher (éd.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 113.

de concertation aménagent, régularisent, « apprivoisent » et créent du pouvoir pour permettre aux groupes sociaux de coopérer dans des entreprises collectives [50].

De manière générale, la concertation entre le pouvoir local et les habitants résulte de la rencontre d'un mouvement ascendant, partant de la population qui s'auto-organise et qui cherche à influencer d'une manière ou d'une autre le pouvoir local, et d'un mouvement descendant qui part du pouvoir communal et qui cherche à atteindre la population [51]. A ce titre, elle se compose d'activités d'interaction et de mise en commun des acteurs [52]. Les plateformes de concertation peuvent alors prendre la forme de collectifs d'associations, plus ou moins suscités par le pouvoir communal qui désire avoir un interlocuteur territorial unique [53]. C'est la logique qui a présidé à la création du Conseil consultatif de Molenbeek et de l'Association des Mosquées de Schaerbeek. De l'équilibre respectif des mouvements ascendants et descendants dépendra la contractualisation plus ou moins formelle de la relation [54]. Quand l'initiative est descendante, la commune peut susciter des sortes d'associations para-communales, largement mises en place par le pouvoir communal et dont les statuts sont conçus pour répondre aux objectifs municipaux [55]. C'est le cas de l'Association des Mosquées de Schaerbeek (AdMS), dont les statuts déposés au *Moniteur* offrent à l'association une position plus officielle et, par conséquent, une relation plus structurée avec la commune que dans le cas du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek. Dans le cas de l'AdMS, la logique qui a présidé à la création de l'association est une logique descendante, la commune ayant mené une action pro-active visant à rassembler les différentes mosquées du territoire en vue d'organiser la fête du sacrifice. L'initiative est donc principalement communale. Au contraire, dans le cas du Conseil consultatif de Molenbeek, si l'incitation a bien été communale par la voix du bourgmestre, l'initiative de structuration a été laissée aux mosquées et le Conseil ne dispose toujours pas de statuts officiels.

La composition de ces plateformes de concertation (plusieurs comités de gestion de mosquées se fédérant) ainsi que leur structuration en association formelle ou informelle illustre le mode de participation de prédilection que les élus locaux réclament et imposent aux populations « à intégrer » : l'association comme forme de vie civique, comme preuve de participation à la vie locale et comme mode d'acquisition de la citoyenneté [56]. En réalité, ce sont deux principes de légitimité, d'égale valeur, la participation et la représentation, qui structurent ces plateformes de concertation [57]. Ces deux principes de légitimité peuvent être définis comme des référentiels de l'action concertative structurant les rapports entre représentants des mosquées et autorités politiques communales : les premiers sont considérés comme

[50] M. Crozier, E. Friedberg, *op. cit.*, p. 25.

[51] G. Gontcharoff, « Le renouveau des comités de quartier », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999, p. 306.

[52] A. Smith, *op. cit.*, p. 114.

[53] G. Gontcharoff, *op. cit.*, p. 311.

[54] *Ibid.*, p. 307.

[55] *Ibid.*, p. 311.

[56] A. Gotman, *op. cit.*, p. 304.

[57] M. Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », *op. cit.*, p. 186.

(et se sentent) pleinement représentatifs des populations musulmanes locales, les seconds ayant besoin de cette représentativité afin de légitimer la plateforme en tant qu'interlocutrice unique de la commune et les premiers ayant tout autant besoin de cette légitimité car si celle-ci diminue, elle amoindrit leur capacité de négociation dans l'interaction. Or, parmi les représentants des mosquées, ne sont reconnus comme pleinement représentatifs que ceux qui participent à l'interaction. Cette construction de la représentativité passe par un jugement formulé par les autorités communales sur l'idéologie de certains groupes (il s'agit de la recherche des courants « modérés » et par conséquent, de l'exclusion d'autres courants, considérés, eux, comme « intégristes ») ou sur leur passivité ou absence quant à leur participation à la société civile locale (certains groupes étant considérés comme peu « actifs » sur le territoire de la commune). Il s'agit donc là d'un jugement sur leur participation à la vie sociale de la commune alors que celle-ci n'a pas encore pris de forme, ce jugement visant à déterminer leur représentativité. Comme le concluait Andrea Rea, « la présence constitue la clé de la représentation, l'acteur qui assume la plus grande présence est *de facto* celui qui représente le plus le quartier » [58]. On peut donc définir, à la suite de Maurice Blanc, la démocratie participative locale comme « la tentative d'hybridation ou de greffe de la participation sur la représentation. Cette démocratie participative locale s'invente dans une transaction tripolaire entre la légitimité des élus (le suffrage universel), celle des experts (la connaissance et le savoir-faire) et celle des militants qui, en se mobilisant et en participant, passent du statut de sujet passif à celui de citoyen actif, sans pour autant garantir qu'ils parlent au nom de tous » [59]. Il s'agit là de l'un des dilemmes de la démocratie participative : l'impératif de la participation se fait de plus en plus pressant, significativement au niveau local d'ailleurs, mais les associations investies par une certaine catégorie de la population ne sont pas représentatives de l'ensemble de la société : si les revendications qu'elles font valoir forment incontestablement une demande sociale, elles ne sont que celles d'un groupe particulier [60].

Cependant, en passant par la concertation, la commune cherche à *construire* un interlocuteur légitime, représentant les attentes de la commune. Or, par cette stratégie, le pouvoir communal tend effectivement à diminuer la complexité du réel [61] car en désignant des intermédiaires préférés ou uniques, la représentation de la participation des musulmans à la vie publique peut effectivement être altérée.

Ce détour par les échelles de la participation nous permet d'intégrer la concertation (où la question de la représentation est également centrale) dans la catégorie de la participation politique étatique. Ceci nous permet de constater que si les revendications liées à l'islam se sont surtout développées en dehors des structures étatiques, à savoir au sein du tissu associatif, les immigrés et leurs descendants (en ce compris les musulmans) sont effectivement passés d'une participation politique

---

[58] A. Rea, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, *op. cit.*, p. 1201.

[59] M. Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », *op. cit.*, p. 189.

[60] M. Amzert, *op. cit.*, p. 164.

[61] A. Cordeiro, « Pratiques associatives, pratiques citoyennes », *in* M. Blanc, G. Didier et A. Flye Sainte Marie, *Immigrés en Europe : le défi citoyen*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 101.

presque exclusivement non étatique (le secteur associatif) à une participation politique de plus en plus étatique (la concertation).

Fonctions, effets et limites de la concertation

Toute forme de mobilisation politique, quelle qu'elle soit, est rarement le fruit du hasard mais une réponse politique (individuelle et/ou collective) de la part d'acteurs à une construction sociale de la réalité [62]. Dans ce cadre, on peut appréhender les plateformes de concertation comme des instruments d'action collective que des acteurs sociaux se sont forgés pour régler leurs interactions de façon à obtenir le minimum de coopération nécessaire à la poursuite d'objectifs collectifs [63]. Il faut alors prendre en considération les fonctions que remplissent ces plateformes pour les deux parties prenantes de l'interaction, tout comme leurs effets ainsi que les limites inhérentes à leur fonctionnement. En effet, Alain Bourdin constate de façon très pertinente que tous les théoriciens de l'action organisée « reconnaissent à un moment ou à un autre que le choix de la coopération ne va pas de soi et que l'on ne saurait se contenter de l'attribuer à une nature éminemment sociale de l'être humain. Les réponses apportées par les uns ou les autres appartiennent en fait à deux grandes familles : pour la première, la coopération est le fait de la contrainte, que celle-ci soit intériorisée sous forme de normes ou de valeurs ou qu'elle soit d'ordre situationnel. Pour la seconde, elle résulte d'un calcul d'intérêts, qui intervient lors de tentatives de maîtrise des contraintes (construire des interactions pour maîtriser les effets des interdépendances, limiter les incertitudes…) » [64]. Si ces deux types d'explications, tenant soit à la contrainte, soit à la stratégie rationnelle des acteurs, ne nous paraissent pas pleinement convaincants, il faut, par conséquent, suivre le constat d'Alain Bourdin et nous demander quelles sont les raisons qui poussent les autorités communales et les représentants des mosquées à la concertation et relever, dans le même temps, les fonctions de celle-ci. Qui plus est, au-delà des différentes volontés potentielles d'instrumentalisation du dispositif de la part des élus, celui-ci doit également être appréhendé au regard des effets que sa simple existence induit dans les comportements des différents acteurs locaux [65].

De quelques fonctions

Le pouvoir communal est, dans l'interaction, doté d'une forte légitimité sur le plan structurel puisqu'il symbolise la souveraineté du citoyen [66]. Mais le pouvoir est constamment à la recherche de légitimité supplémentaire, ce qui le pousse à chercher des interlocuteurs susceptibles de légitimer son action dans différents domaines, l'objectif principal de la régulation étant la consolidation et la légitimation du système

[62] Ch. SAINT-BLANCAT, O. DI FRIEDBERG, *op. cit.*, p. 91.

[63] M. CROZIER, E. FRIEDBERG, *op. cit.*, p. 196 et 197.

[64] A. BOURDIN, « Transaction et action organisée », *op. cit.*, p. 247.

[65] R. MATUSZEWICZ, « Représentations et pratiques des conseils de quartier : une démocratie participative en devenir sous contrainte », *in* S. GUÉRARD (éd.), *Crise et mutation de la démocratie locale. En Angleterre, en France et en Allemagne*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 201.

[66] J. RÉMY, « La vie quotidienne et les transactions sociales : perspectives micro ou macro-sociologiques », *op. cit.*, p. 104.

politique [67]. La gestion du culte musulman au niveau local ne fait, à cet égard, pas exception. En ce sens, associer les représentants des mosquées à la prise de décision dans ce dossier, permet aux autorités communales de légitimer celle-ci et, par la même occasion, de consolider leur autorité politique. En ce sens, la concertation avec les présidents des mosquées fait intrinsèquement partie de la régulation de la vie politique locale. Ainsi, la participation donne à voir des élus tournés vers leurs électeurs, soucieux de recueillir leur point de vue, aptes à dialoguer, les concertations servant de formidables multiplicateurs de légitimité pour les élus [68]. Mais outre le renforcement de son autorité, la concertation peut également comporter, pour les autorités publiques locales, des avantages annexes comme l'efficacité ou la rapidité des résultats [69]. Dans ce cadre, les présidents des mosquées peuvent permettre d'atteindre plus rapidement et plus efficacement des résultats puisqu'ils sont perçus comme étant proches du « terrain », au courant des attentes de la population musulmane pratiquante, principale concernée par la gestion de l'islam, et à l'écoute des problèmes.

Pour les élus, il s'agit donc de construire, au sein de la sphère politico-administrative, un système d'action fiable et capable d'assurer un minimum de suivi de la question et de la mise en œuvre des décisions [70]. En ce sens, la concertation peut être définie comme un instrument de l'action publique qui permet de matérialiser et d'opérationnaliser l'action gouvernementale et qui constitue un dispositif technique et social organisant des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur [71]. Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès définissent ces instruments comme des institutions, à savoir comme des ensembles plus ou moins coordonnés de règles et de procédures qui gouvernent les interactions et les comportements des acteurs et des organisations, fournissant ainsi un cadre stable d'anticipations qui réduit les incertitudes et structure l'action collective [72]. Ces instruments « déterminent en partie la manière dont les acteurs se comportent, créent des incertitudes sur les effets des rapports de force, conduisent à privilégier certains acteurs et intérêts et à en écarter d'autres, contraignent les acteurs et leur offrent des ressources, et véhiculent une représentation des problèmes (…) Comme toute institution, ils permettent de stabiliser des formes d'action collective, de rendre plus prévisible, et sans doute plus visible le comportement des acteurs » [73]. Et force est de constater qu'au niveau local, les outils se sont fortement multipliés depuis une vingtaine d'années, en raison non seulement de la complexité des problèmes à traiter, de l'ouverture de la scène locale à de nouveaux acteurs mais également en raison du besoin croissant des communes de

[67] A. Smith, *op. cit.*, p. 117.

[68] J. Chevallier, « Synthèse », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999, p. 411.

[69] M. Mormont, « Pour une typologie des transactions sociales », *in* M. Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 115.

[70] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 43.

[71] P. Lascoumes, P. Le Gales, *op. cit.*, p. 12 et 13.

[72] *Ibid.*., p. 15.

[73] *Ibid.*, p. 16.

s'insérer dans des dynamiques à la fois locales et supra-locales [74]. Jacques Chevallier constate également qu'en prolongeant « l'analyse d'Habermas, on peut estimer que l'accent mis au niveau local sur la participation témoigne du passage à une démocratie procédurale, mettant l'accent sur les mécanismes d'élaboration des choix collectifs : fondée sur un pluralisme clairement assumé, cette démocratie procédurale suppose la présence des divers intérêts sociaux dans les processus décisionnels (…) La démocratie procédurale implique l'existence au niveau local d'un espace public de délibération au sens où Habermas l'entend, c'est-à-dire un espace où les choix publics locaux puissent être discutés, débattus, où les élus puissent se trouver interpellés, contestés » [75].

Les plateformes de concertation ont également une mission d'information et d'éducation. Dans ce cas, les autorités communales peuvent les utiliser afin de diffuser des informations au sujet de certaines interventions communales qu'elles diffuseront aux mosquées, qui se chargeront ensuite de sensibiliser les fidèles à certains thèmes comme celui de la propreté ou de l'hygiène publique (notamment au moment de la fête du sacrifice) mais également quant à la délinquance et à l'incivilité. C'est ce qu'avaient relevé M., président d'une mosquée marocaine à Molenbeek et R., président d'une mosquée albanaise schaerbeekoise :

> « Ils [les élus, ndlr] demandent aux mosquées qu'elles demandent aux fidèles, aux musulmans de respecter les voisins, la circulation, la loi, etc. La commune demande toujours de respecter le point de vue, par exemple pour la fête du sacrifice, de respecter les lois, ça on essaie petit à petit de l'imposer à la communauté musulmane. Ils demandent aux mosquées d'insister auprès des jeunes et des parents que les jeunes ne fassent pas des problèmes de délinquance, que les parents surveillent les jeunes, qu'ils restent à la maison, ne pas rester tard le soir dans les rues, ne pas faire de problèmes, etc. problèmes de vols, d'attaques de voitures, etc. On discute de tout et on essaie de faire passer le message à travers les mosquées, à travers les imams, de demander à la population musulmane de respecter les lois, le voisinage, l'entourage etc. Il s'agit aussi de l'organisation de la circulation, demander aux gens de ne pas se garer, stationnement un peu partout, sauvage, demander aux gens de respecter le voisinage, nuisance nocturne, respecter les voisins, ne pas faire de bruit, demander aux gens de respecter le ramadan. Le ramadan nous demande de respecter les gens, de ne pas faire du bruit, mais c'est surtout la circulation, c'est ça le grand problème » [M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

> « On nous demande d'expliquer aux gens, surtout pour la fête du mouton, qu'il ne faut pas que les gens sacrifient chez eux ou dans leurs jardins, etc. Et donc comme c'est interdit, nous devions signaler cela, faire savoir aux musulmans dans les mosquées. C'est ce que nous avons fait. Et nous avons organisé pendant deux ans, le sacrifice des moutons à Schaerbeek, les gens allaient à la commune chercher leur autorisation. On avait engagé des bouchers, des habilleurs, etc. » [R., président d'une mosquée albanaise schaerbeekoise].

---

[74] D.-P. Decoster, *op. cit.*, p. 43.
[75] J. Chevallier, *op. cit.*, p. 412 et 413.

Les élus utilisent de ce fait les plateformes afin de diffuser un certain discours public, les mosquées exerçant par ce biais une mission de contrôle social. Pour le pouvoir, cette stratégie vise à renforcer l'acceptation et l'efficacité des politiques locales [76]. Cette attitude politique n'est pas neuve ni réservée aux mosquées. En effet, l'une des attitudes des pouvoirs publics souvent observée est d'attendre des associations immigrées qu'elles fassent la gestion du social ou qu'elles s'insèrent dans des programmes de prévention, bref qu'elles sous-traitent des politiques sécuritaires orientées vers le contrôle ou la cohésion sociale, le plus souvent, sans leur en donner les moyens [77]. Cette stratégie politique se base sur le potentiel présumé de régulation sociale et de diffusion de l'information attribué aux mosquées et visant à avoir de la sorte une prise sur des quartiers souvent considérés comme « difficiles ». Les mosquées se transforment alors en instrument de communication privilégié entre les acteurs publics et leurs administrés musulmans et sont, par conséquent, investies du rôle d'interface entre les autorités locales et les quartiers dans lesquels elles sont ancrées [78]. Les plateformes de concertation peuvent dès lors également relever, dans le chef des autorités communales, d'une stratégie de gestion d'un dossier à risque et de populations considérées comme étant « à problèmes ». Dans ce cadre, les plateformes de concertation prennent le rôle de médiateurs communautaires là où les institutions politiques craignent un éloignement d'avec les populations musulmanes.

Ensuite, en fonction de la concentration géographique de la population d'origine immigrée dans certaines communes, les Belges d'origine étrangère disposent d'un poids électoral potentiel qui peut être très élevé localement [79]. A titre d'exemple, Ural Manço et Meryem Kanmaz évaluent à près de 20 200 les personnes habitant Schaerbeek qui sont devenues Belges entre 1991 et 2001, la majorité de ces nouveaux Belges étant musulmans [80]. Par ailleurs, les modalités du droit électoral communal et ses évolutions offrent une structure d'opportunités à des votes de type communautaire [81]. La « seconde génération » a alors pris conscience qu'elle représentait un marché électoral très courtisé par tous les partis politiques et qu'elle pouvait ainsi négocier son identité collective en échange de son vote, à la condition de réaffirmer son allégeance à l'Etat-nation [82]. Dans ce cadre, la concertation participe, pour le pouvoir communal, de stratégies électorales de conquête et de fidélisation de la population [83]. Les concertations permettent alors aux élus de construire des relations

---

[76] F. Rangeon, « Les comités de quartier : instruments de démocratie locale ? », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, *op. cit.*, p. 334.

[77] J. Gatugu, *op. cit.*, p. 47.

[78] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 50.

[79] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 114.

[80] U. Manço, M. Kanmaz, « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *op. cit.*, p. 1120.

[81] P. Delwit, « Les mandataires communaux en Région bruxelloise : environnement changeant, nouvelles élites ? », *op. cit.*, p. 22.

[82] C. Wihtol de Wenden, « Seconde génération : le cas français », *in* R. Leveau et K. Mohsen-Finan (éd.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, cnrs Editions, 2005, p. 18.

[83] A. Gotman, *op. cit.*, p. 304 et 305.

d'allégeance mobilisables à certains moments, notamment au moment des élections [84]. Cependant, cette logique est loin d'être à sens unique, ce qu'une analyse en termes de clientélisme pourrait laisser supposer. En effet, nous l'avons déjà souligné plus haut, les représentants des mosquées se montrent extrêmement lucides par rapport aux motivations et stratégies électorales sous-jacentes aux initiatives des élus à leur égard. Il semble, en effet, qu'ils aient pris conscience du poids politique réel ou imaginé que les élus leur attribuent et qu'ils aient appris à l'utiliser dans la négociation comme nous l'a exprimé B. au sujet du fonctionnement du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek et des éléments obtenus lors des différentes négociations :

> « Ce sont des choses qu'on a acquises avec le dialogue et la communication, et aussi avec certains leviers qu'on a utilisés » [B., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

Et même à renverser la situation afin d'utiliser cette recherche de la maximisation des voix de la part des élus comme stratégie politique au sujet de la gestion de l'islam par les autorités communales comme l'illustre l'extrait d'entretien suivant réalisé avec S. :

> « On sait que les partis essaient d'avoir des voix, alors comment gérer ça ? Au départ, il y avait des réticences de la part des musulmans (…) Philippe Moureaux, il visite les mosquées pendant le mois de ramadan pour connaître mieux les mosquées et discuter. Quand on l'a invité chez nous à la mosquée Al Khalil dans le début des années 90, une partie des gens était réticente, disant : « pourquoi il vient ? Il vient seulement pour ses intérêts, parce qu'il cherche des voix, etc. ». On leur répondait : « Et alors ? Quel est le problème, s'il cherche des voix ? » Nous aussi on a besoin de quelqu'un pour nous aider, on aimerait bien donner des voix à celui qui peut nous aider, qui peut aider les musulmans, les mosquées etc., à trouver des solutions. Pourquoi les gens qui ont des problèmes de logement, ils vont chez le bourgmestre ou l'échevin en leur proposant qu'ils vont voter pour lui, et s'il ne l'aide pas, il ne va pas voter pour lui. C'est la même chose pour nous. Si quelqu'un ne nous aide pas, on ne va pas voter pour lui. Mais s'il nous aide et si vraiment il est sincère, il est bienvenu et on vote pour lui. C'est donnant-donnant comme on dit, je ne vois pas le problème. Au départ, il y avait des réticences en disant : « ce sont des gens qui utilisent la religion pour un but politique, pour récolter des voix », mais maintenant… C'est vrai que les musulmans, ils étaient et sont toujours en peu en retard, du point de vue… connaissance du domaine politique, du domaine de la gestion politique, etc. Ils ont certaines réserves, un certain retrait par rapport aux politiques, ils ne savent pas que les gens au pouvoir, ils sont au service du citoyen. Les citoyens doivent voter pour des gens qui sont à leur service. Au départ, ils n'avaient pas cette notion dans leur tête, mais maintenant, petit à petit, ils commencent à mieux comprendre et à mieux interpeller le pouvoir public dans leurs problèmes » [S., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Lieux de socialisation et d'apprentissage politiques [85], les concertations ont donc permis aux représentants de mosquées de tester l'importance électorale (réelle ou

---

[84] A. Rea, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *op. cit.*, p. 472.

[85] B. Fichet, *op. cit.*, p. 478.

imaginaire) que les élus leur attribuent notamment en misant sur la force d'attraction de la mosquée au sein de la population musulmane et de renverser la situation du demandeur et du demandé afin de bénéficier d'un meilleur accès à l'agenda communal. Dans certaines communes, l'islam s'est donc imposé comme une composante incontournable du débat électoral [86]. En contrepartie, les mosquées ont bien souvent ouvert (et ouvrent encore) leurs portes au discours politique bien que la pratique ait soulevé l'indignation des fidèles et que le sujet soit entouré d'une véritable ambiguïté, voire d'un certain tabou. Les deux extraits d'entretiens qui suivent, réalisés avec G., co-gestionnaire d'une association islamique caritative et O., président d'une mosquée marocaine à Molenbeek, sont symptomatiques du malaise provoqué par les questions que nous avons posées au sujet des discours politiques tenus dans les mosquées :

> « Avant, lorsque vous disiez que le bourgmestre il allait visiter la mosquée, c'était vraiment la guerre parce qu'ils [les membres de la mosquée, ndlr] disaient : « attends, qu'est-ce qu'il vient faire ? » Mais maintenant, c'est logique. Ils sont les bienvenus, les vendredis, la grande prière, tout le monde est là, il fait son discours et après on continue. Ça c'est vraiment, ça a évolué dans le sens comme quoi les gens sont vraiment citoyens (…) Alors lorsqu'ils vont sentir comme quoi ils ont des élections et l'échéance des élections, on va profiter, on va inviter tel, tel, tel. Et comme ils ont fait dans plusieurs centres, ils ont invité les quatre partis démocratiques en disant : « voilà, qu'est-ce que vous proposez ? ». On commence à marchander. Et là, ça ne devient plus donc un lieu de culte. Et là, on sort, on sort vraiment de l'objectif (…) Et là, il y a des gens qui profitent de la situation. Des gens qui débarquent dans les mosquées quatre ou cinq mois avant les élections, ils commencent à prier, ils commencent à revendiquer avec la mosquée. Et là, il fait sa carrière politique à partir de la mosquée. Et là, on est vraiment contre (…) » [G., co-gestionnaire d'une association islamique caritative à Saint-Josse].

> « Nous sommes parmi les mosquées qui ont une très grande ouverture d'esprit donc on va l'inviter [le bourgmestre, ndlr] chez nous, on va lui donner la possibilité de faire son speech (...). Donc il est bien accueilli mais de son côté aussi il nous accueille très bien, il nous considère bien donc nous on le considère comme on considère tous les autres responsables politiques. Nous, on s'intéresse essentiellement à ce qui nous préoccupe en tant que mosquées donc nous avons des saisons : le mois du ramadan, la fête du sacrifice, l'éducation des enfants, l'alphabétisation. Il y a énormément de choses qui sont discutées mais on a rien de politique, donc nous on ne s'intéresse pas à tout ce qui est campagne électorale, élections communales ou régionales, ça, ça ne nous intéresse pas (…) Le faire entrer à l'intérieur de la mosquée et pendant quelque chose c'est aussi une façon de l'approcher davantage de la communauté, c'est comme ça que je le vois. On sentait comme si on n'était pas accepté, les mosquées n'étaient pas acceptées, on ne prête pas attention à eux, on ne s'occupe pas d'eux. Donc le fait que quelqu'un s'intéresse à vous, c'est normal c'est un sentiment d'hospitalité, donc il vient chez nous, il est très bien accueilli. D'autres, je dirais, concurrents politiques, ils peuvent l'interpréter politiquement, il vient chercher un électorat, il vient faire un speech électoral mais pourquoi vous ne le faites pas là où vous êtes ? (…) Alors oui, il y a des débats mais pas dans les mosquées. Dans le centre culturel qui est à côté mais

[86] F. Brabant, « Les dérives de l'électoralisme ethnique », *Le Vif L'Express*, hors série « Islam, Derrière le voile », avril 2007, p. 41-42.

> la mosquée, non. De toute façon, selon le règlement d'ordre intérieur que nous avons ici au sein de l'Union des Mosquées, c'est apolitique, hé oui tout à fait apolitique. (…) Ici, c'est un lieu religieux, il n'y a pas de raison qu'un PS ou un MR puisse avoir un avantage sur un autre à l'intérieur des lieux de culte, non c'est inacceptable, ça ne devrait pas avoir lieu. Et d'ailleurs c'est tout à fait proscrit à l'intérieur donc si quelqu'un le fait, il le fait pas dans un cadre mosquée, il peut le faire à titre personnel, ailleurs, mais pas dans les mosquées » [O., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Il ressort de ces deux extraits d'entretiens qu'inviter le bourgmestre au sein de la mosquée relève à la fois de la reconnaissance de la citoyenneté musulmane locale et d'une certaine ouverture d'esprit mais ne relève en aucun cas de la communication politique ou du débat électoral qui serait par ailleurs totalement proscrit par les règlements d'ordre intérieur des lieux de culte. Or, les mosquées ne sont pas absentes de la scène électorale locale : la mosquée Al Khalil est souvent citée comme l'une des principales machines électorales du bourgmestre lors des dernières élections communales de 2006, Laurette Onkelinx aurait fait le tour des mosquées schaerbeekoises turques et certains responsables de ces mêmes mosquées auraient activement fait campagne pour la liste du bourgmestre emmenée par Bernard Clerfayt (MR) [87]. Autre exemple, aux élections communales de 2006, l'ancien président de l'AdMs, gestionnaire d'une mosquée arabophone sur le territoire schaerbeekois, était présent sur la liste du bourgmestre. Cette implication politique des représentants des mosquées auprès des élus mène à une surpolitisation de l'espace de la mosquée à l'occasion de chaque compétition électorale (pouvant très sérieusement délégitimer leur capacité intégrative et, par conséquent, amoindrir la portée de leur action). Le discours des présidents de mosquées relève alors de l'ambiguïté lorsque d'un côté, la communication faite par les élus dans les mosquées n'est pas appréhendée comme leur offrant une possibilité de tribune mais comme de l'« hospitalité » et que de l'autre, on reproche aux autres élus (éventuellement mécontents de cette tribune) leur absence de programme politique visant la communauté musulmane. Mais le « tractage », fait sur le seuil des mosquées, des programmes des élus et spécifiquement des élus d'origine, très en vogue jusqu'à une époque encore récente, semble s'être fait plus discret, tout semblant aujourd'hui se passer de manière informelle sans traces écrites ou consignes de vote officielles [88]. Par conséquent, une analyse réelle des allégeances politiques des minorités gagne en clarté lorsqu'elle prend en compte le niveau microsociologique qui démontre que ces allégeances tiennent moins aux programmes des différents partis ou à des éléments classiques de la sociologie électorale (classe sociale, niveau d'étude, pratique religieuse, etc.) qu'à la manière dont les intérêts de la minorité sont pris en compte par les élus quelles que soient leurs appartenances politiques.

Enfin, les plateformes de concertation sont des « lieux d'apprentissage mutuel » [89] qui permettent aux autorités communales de mieux appréhender les

---

[87] M. KOKSAL, *op. cit.*, p. 17 et 15.

[88] *Ibid.*., p. 18.

[89] Ch. SUAUD, « Identification et classification des étrangers dans la politique municipale de Nantes », *in* A. GOTMAN (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 457.

réalités des mosquées de leur territoire. Il s'agit de la dimension de facilitation des outils de développement local [90] que constituent ces plateformes de concertation en tant qu'instrument de l'action publique. Pour le pouvoir communal, la concertation représente alors un essai de structuration d'un espace d'échange avec un environnement obscur dont il dépend en partie mais qui lui échappe également [91]. Cependant, la concertation offre également aux mosquées l'occasion de mieux faire connaître leurs réalités comme nous l'avaient indiqué M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise et N., responsable d'une mosquée albanaise à Schaerbeek :

> « Je ressens qu'il y a une nette amélioration du point de vue des autorités, de la police, ils comprennent mieux maintenant les habitudes des musulmans. Oui, voilà une des choses qu'on a suscitée, c'est que de temps en temps, le bourgmestre, il invite dans notre mosquée, juste avant le ramadan et après, les chefs de police. En discutant, on soulève ce problème [des contraventions pour parking sauvage lors des heures de prière, ndlr] et on demande à la police d'être compréhensive, conciliante » [M., président d'une mosquée marocaine molenbeekoise et ancien président du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek].

> « Ça a amélioré déjà je vais dire la représentation que la communauté a envers les autorités. Les autorités ont plus facile à communiquer avec la communauté musulmane vu qu'ils n'ont qu'un seul interlocuteur dans leur commune, officiel. Et c'est un avantage parce que la commune ne prend plus de décision d'organisation de quoi que ce soit concernant la communauté musulmane sans aviser l'ASBL. C'est un avantage dans les deux sens, c'est-à-dire que si la commune est désireuse de faire un geste vis-à-vis de la communauté musulmane, elle fera le geste mais avec l'avis de l'ASBL pour que ça aille vraiment dans le bon sens parce qu'on peut avoir la volonté de faire quelque chose pour quelqu'un et mal faire. Quand on prend l'avis de comment on doit faire, on est plus certain de réussir son coup que quand on passe à côté des choses » [N., responsable d'une mosquée albanaise à Schaerbeek].

Par ailleurs, en faisant glisser les relations des représentants de mosquées et des autorités communales de l'informel et de l'interpersonnel à l'officiel [92], la concertation permet de stabiliser les relations entre les mosquées et les communes. En tant qu'instruments, les concertations participent alors à l'étape de problématisation des problèmes qui permettent à des acteurs hétérogènes de se retrouver sur des questions sur lesquelles ils acceptent de travailler en commun [93]. Dans ce sens, les plateformes de concertation visent à créer un espace institutionnel de négociation devenant une instance régulatrice et se constituant avec des instances régulatrices, ce qui permet de sortir des positions idéologiques et personnelles en instaurant un cadre qui rend possible le débat [94]. Les mosquées se trouvent alors dans une situation moins aléatoire

---

[90] D.-P. DECOSTER, *op. cit.*, p. 57.

[91] C. DE GALEMBERT, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 47.

[92] C. DE GALEMBERT, « Le « oui » municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam », *op. cit.*, p. 397.

[93] P. LASCOUMES, P. LE GALES, *op. cit.*, p. 31.

[94] D. BOUZAR, « Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, 2006, p. 134 et 136.

qu'elle ne l'est à Saint-Josse, par exemple. Dans ce cadre, la concertation peut représenter pour les groupes musulmans un moyen de contrôler leur « impuissance politique chronique » en leur offrant la possibilité de contrôler en partie les résultats relatifs à des questions qui affectent leurs intérêts objectifs [95].

Du côté des représentants de mosquées, les plateformes de concertation ont également pour fonction de faire remonter « la plainte » [96] à savoir les attentes et les mécontentements de la communauté. Dans ce cadre, les concertations visent à la création d'un « espace de publicisation des problèmes » [97]. Les représentants de mosquées ont de ce fait à leur disposition un outil qui leur permet de se faire entendre de manière plus ou moins efficace par les autorités communales, d'avoir accès au pouvoir et par conséquent, de mettre à l'agenda certaines questions ayant trait à l'amélioration de la situation du culte musulman sur le territoire de la commune. Mais au-delà d'avoir la possibilité de se faire entendre et d'avoir accès au politique, celui-ci représente une ressource en tant que telle car comme le montre Claire de Galembert, « la coopération avec les pouvoirs publics est susceptible de donner accès à des avantages aussi bien matériels (soutien financier, facilités juridiques, etc.) que symboliques (la reconnaissance comme partenaire fréquentable et l'ouverture à de nouveaux réseaux et d'autres ressources au sein du monde politico-administratif) (…) Une telle coopération peut aboutir à la notabilisation de certains des acteurs. Elle peut contribuer à les investir d'une autorité dans le champ religieux dont ils sont *a priori* dépourvus grâce à leur accès privilégié à la sphère publique » [98]. Ainsi, s'engager dans un partenariat avec la commune et approcher le bourgmestre plusieurs fois par an permettent de donner accès à une partie des codes du monde politique et de mieux en saisir les règles ainsi que les possibilités de compromis et de négociation. En effet, c'est la maîtrise de l'information qui permettra aux présidents des mosquées de négocier et de dégager des compromis avec les autorités politiques communales. Cette information réside également dans la compréhension des procédures et du fonctionnement du système politique local. Cette acquisition de connaissance et de *connaissances* crédite ensuite les interlocuteurs musulmans d'un supplément de respectabilité au sein de l'islam local. Les personnes les plus engagées dans la concertation deviennent alors les personnes de référence pour tout problème que rencontre un membre de la « communauté », personnes à qui sont systématiquement renvoyées les chercheurs, journalistes et enquêteurs, désireux d'entrer sur le terrain. A notre sens donc, la concertation ne constitue pas un simple paravent donnant à

---

[95] M. Martiniello, « Pour une sociologie politique de la situation post-migratoire en Belgique », *in* M. Martiniello et M. Poncelet (éd.), *Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 178.

[96] G. Gontcharoff, *op. cit.*, p. 314.

[97] A. Rea, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *op. cit.*, p. 469.

[98] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 47.

l'ensemble des responsables associatifs musulmans l'illusion d'être écoutés [99], mais présente de réels avantages relevant de la mobilisation des ressources.

Qui plus est, les instruments de l'action politique locale répondant également à des fonctions de mise en réseaux et de structuration [100], les concertations peuvent aussi obliger les groupes à dépasser leurs divergences internes [101]. En effet, comme dans le cas de l'institutionnalisation du culte musulman, le passage de l'affrontement à la négociation a permis l'organisation interne de la diversité des communautés musulmanes [102], permettant l'émergence de formes de cohésion et de solidarité dépassant les différents clivages ethniques. Cette dimension est apparue de nombreuses fois dans les entretiens que nous avons réalisés comme l'illustrent ceux réalisés auprès de M., représentant d'une mosquée marocaine à Molenbeek et de L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise :

> « Avant, chaque mosquée travaillait seule, à l'étroit, avait certaines réserves vis-à-vis des autorités mais maintenant, on est plus ouvert et quand on est uni, on parle d'une seule voix. Et plus on est solidaire, plus on a de la force. Il y a une certaine collaboration et solidarité, on s'entraide (…) Nous sommes en train d'élaborer des projets mixtes, qu'on peut faire en commun, soit pour les enfants, soit pour les imams, des activités entre les mosquées, qu'on peut essayer d'établir et mettre en application » [M., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise et ancien président du Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek].

> « Plusieurs mosquées, ça veut dire qu'il y a plusieurs idées et plusieurs tendances, ce qui nous a poussés à réfléchir et à trouver un terrain d'entente, pour unir d'abord les efforts dans ce sens, se rassembler autour d'un même projet, d'une même idéologie, tout en respectant les différences de l'un et de l'autre. Et donc, il a fallu pour qu'il n'y ait pas dissensions ou divergences des musulmans dans la même commune, ce qui serait dommage, étant donné que la communauté musulmane est constituée de plusieurs nationalités, de plusieurs origines, de plusieurs ethnies, européennes, africaines, asiatiques et autres, donc, nous avons pensé à la création de cette association des mosquées pour pouvoir unir des efforts et rouler dans le même sens, si je peux utiliser l'expression (…) Vous ne pouvez pas aller avec dix mosquées, dix idées, dix points de vue, à chaque fois l'un ou l'autre va revendiquer une chose, ce qui rendra la vie impossible, si je ne dirais pas difficile, aux autorités communales. Il a fallu quand même, comme on dit, accorder les cordes de notre accordéon pour dire : « voilà, on parle le même langage, et on parle, on est là, on discute, si on veut obtenir quelque chose, on se concerte tous et qu'on puisse au moins faciliter la vie aux décideurs de notre cité » » [L., président d'une mosquée marocaine à Schaerbeek].

Les plateformes de concertation ont donc eu pour conséquence indirecte, en tant qu'occasions de rencontre de la quasi-totalité des tendances de l'islam local, de

---

[99] F. Frégosi, « Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam », *op. cit.*, p. 87.

[100] D.-P. Decoster, *op. cit.*, p. 57.

[101] E. E. Cashmore, « Les fonctions positives du conflit racial », *in* M. Blanc et S. Le Bars (éd.), *Les minorités dans la cité. Perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 29.

[102] A. Rea, « La reconnaissance et la représentation de l'Islam », *L'Année sociale*, 1999, p. 274.

permettre à l'ensemble des présidents des mosquées réunis de constater la similarité de leurs problèmes, de leurs besoins et de leurs attentes. Ces occasions de rencontre ont ensuite rendu possible le dépassement des divergences basées sur les *a priori* ethniques et puis progressivement l'émergence de collaborations leur permettant de parler d'une seule voix et d'être « solidaires du point de vue de l'Umma » pour reprendre les termes de l'un de nos interlocuteurs. Ainsi, dans le cadre des plateformes de concertation, la démarche des communautés musulmanes gagne en force en étant collectivisée, c'est-à-dire « réfléchie puis portée vers les autorités dans un mouvement rassemblant l'ensemble des responsables de la communauté musulmane, afin de lui donner poids et crédibilité » [103]. En effet, il n'y a d'action collective que dans la mesure où les individus se sentent soit intégrés dans un ensemble, soit porteurs de valeurs communes [104]. Et ce, d'autant plus que la division sème le doute sur le pouvoir de représentation des associations, rend difficile l'identification d'interlocuteurs pertinents et crée une concurrence inutile [105]. C'est ce qu'avait exprimé A. :

> « Il faut d'abord essayer de convaincre dans le groupe avant d'aller là-bas, à l'extérieur. Il faut essayer de le faire comprendre et que les autres adhèrent à votre projet. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'on essaie de le porter vers l'extérieur » [A., président d'une mosquée marocaine molenbeekoise et ancien président de l'AdMs].

Du point de vue des divergences ethniques, les représentants des courants « ethniquement minoritaires » partageaient amplement les possibilités de solidarité émergeant au sein des plateformes de concertation par rapport à la gestion de l'islam et des revendications qui en découlent comme l'illustrent les extraits d'entretiens suivants réalisés avec W., représentant de la Diyanet et N., représentant d'une mosquée albanaise à Schaerbeek :

> « Je pense que évidemment, nous ne sommes pas pareils, ça c'est fatalement c'est comme ça, on n'est pas pareils ! Mais, je ne pense pas que nous sommes deux entités totalement différentes [les Marocains et les Turcs, ndlr]. Je ne pense pas que les deux sont deux entités totalement différentes. Nous avons beaucoup de choses en commun. Nous avons très peu de choses qui diffèrent et sur des questions propres à la communauté musulmane de Belgique dans l'ensemble, nous sommes capables d'agir ensemble » [W., représentant de la Diyanet].

> « Tout doucement on est arrivés à faire une Association des Mosquées de Schaerbeek où là c'est un ensemble, ce n'est plus communautaire comme la religion musulmane était organisée ici en Belgique, c'était style communautaire : turc d'un côté, marocain d'un côté, albanais de l'autre et là on a essayé d'un petit peu mettre

---

[103] « L'islam dans l'espace public, Expériences namuroises », *Coaxions*, Les cahiers du Centre d'Action interculturelle de la province de Namur, 2, décembre 2006, p. 6.

[104] Ph. Bernoux, *La sociologie des organisations. Initiation théorique suivie de douze cas pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 5e éd. revue et corrigée, 1985, p. 198.

[105] A. Manco, « La vie associative des communautés issues de l'immigration en Wallonie et à Bruxelles : enquête sur les relations avec les autorités politiques et administratives », *in* J. Gatugu, S. Amoranitis et A. Manço (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 130.

tous les musulmans du même côté » [N., représentant d'une mosquée albanaise schaerbeekoise].

Il apparaît donc qu'avant la création des plateformes de concertation en tant que systèmes d'action concrets, pour reprendre les termes de Michel Crozier et Erhard Friedberg, « chaque unité agit seule par les canaux qui lui sont ouverts, sans jamais se préoccuper de ses voisines, sans communiquer avec elles (éventuellement en se cachant d'elles) et sans chercher à créer un front commun. La non-coopération et l'évitement entre unités semblables sont la règle. Chacune cherche à régler par elle-même ses affaires avec les échelons supérieurs » [106]. C'est donc la création de la plateforme de concertation qui rend possible la coordination des unités du système (ici, les mosquées) entre elles afin de permettre à chacune d'elles d'obtenir l'accès au pouvoir politique. L'expérience est loin d'être unique : dans d'autres villes également (à Strasbourg notamment), des rapprochements se sont opérés entre les groupes musulmans turcs et maghrébins à l'occasion de la gestion des besoins religieux, concrétisés dans la création d'une plateforme de coordination dont l'objectif était de mettre en commun l'ensemble des moyens techniques, intellectuels et humains afin de soutenir l'amélioration des conditions d'exercice du culte musulman et de tous les domaines connexes de la pratique de la religion musulmane [107]. Les autorités communales ont elles-mêmes pris conscience de ce nouvel élément qui constitue sans aucun doute la conséquence inattendue et quelque peu non voulue de la transaction car il a comme effet une certaine consolidation des revendications des présidents des mosquées de la commune. C'est ce que nous a expliqué Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, pour sa commune :

> « Quand ils viennent négocier avec la commune, donc face à la commune, sur la prise en charge de la fête du sacrifice, par exemple, ils sont tous solidaires. C'est plus pour les musulmans. Et c'est logique, c'est leur position, donc il n'y a rien d'anormal avec ça, c'est logique. Et là, ils sont très solidaires dans la négociation. Et donc si on veut bien négocier et que l'on veut appliquer l'adage « diviser pour régner » c'est très difficile, donc on y arrive pas (rires). Mais ils ont raison de le faire, c'est logique et c'est normal » [Bernard Clerfayt, bourgmestre de Schaerbeek, entretien réalisé le 19 décembre 2005].

Certes, le tissu associatif musulman est structuré par de nombreuses lignes de clivage. Considérer la cohésion et la solidarité que font naître les occasions de rencontre et de débat que sont les concertations parmi les représentants des mosquées ne revient pas à renier ces constatations de division qui constituent en quelque sorte l'état premier du tissu associatif avant toute intervention de la part des autorités politiques locales. En réalité, insister sur la diversité interne de l'islam local ne doit pas constituer un carcan empêchant d'appréhender simultanément les processus d'unification des revendications intervenant par les tentatives de structuration lancées par les communes. Ainsi, de par l'existence des plateformes de concertation, il est

[106] M. Crozier, E. Friedberg, *op. cit.*, p. 256.

[107] F. Frégosi, « Acteurs, mouvements et dynamiques de l'islam turc à Strasbourg », *in* R. Leveau, C. Withol de Wenden et K. Mohsen-Finan (éd.), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, 2003, p. 55.

intéressant de remarquer que les pouvoirs publics tendent à devenir le point de cohérence d'un champ islamique qui en manquait singulièrement [108]. Contrairement donc à ce qu'a pu constater Jocelyne Césari pour la situation française, la logique de consultation n'a pas nécessairement eu pour effet de retarder le consensus sur les projets des leaders paroissiaux en avivant les rivalités et la compétition entre eux [109]. Mais si les plateformes de concertation permettent la solidarité, là où elles n'existent pas, à Saint-Josse en ce qui concerne notre terrain, l'impression est bien différente, les contacts entre les mosquées relevant de dynamiques interpersonnelles et non collectives ou de relations de travail, notamment entre commerçants comme nous l'avait expliqué T., représentant d'une mosquée turque à Saint-Josse :

> « Mais c'est vrai que la solidarité, y a pas entre les communautés musulmanes (…) Il n'y a pas de contacts en commun. C'est vrai que certains qui prient là-bas, parfois viennent aussi à Saint-Josse, parce qu'ils habitent entre les deux. Vous voyez ? Mais c'est vrai que nous avons beaucoup de contacts, donc surtout, comme nous sommes commerçants, je connais très bien, donc Al Azhar » [T., représentant d'une mosquée turque à Saint-Josse].

Comme le constate Romain Garbaye, « avec le temps, ces réseaux et ces structures favorisent l'émergence d'une élite associative (…) Ce processus est important parce qu'il produit le personnel associatif qui va entrer dans des rapports de travail avec les administrations. Ceci est d'autant plus le cas que les enjeux qui dominent de plus en plus les débats publics locaux dans les grandes villes européennes (…) sont (…) de plus en plus difficiles à gérer par les administrations et les pouvoirs politiques locaux. Les nouvelles élites d'origine immigrée apparaissent alors comme aptes à combler un manque d'expertise ou d'expérience grâce à leur connaissance du terrain et leur légitimité » [110]. Ceci nous renvoyant au processus d'apprentissage (*social learning*) que nous avons déjà évoqué. Enfin, et pour en finir avec les éléments formels qui expliquent le besoin pour les mosquées de s'engager dans des partenariats plus structurés avec les autorités communales, il est certain que l'avis du collège des bourgmestre et échevins, prévu par l'ordonnance de reconnaissance des communautés islamiques dans la constitution du dossier des mosquées à la Région bruxelloise [111] joue, et jouera probablement encore plus à l'avenir, un rôle d'incitatif important pour les représentants des mosquées.

De quelques effets

Chercher uniquement les raisons de l'attrait de la concertation du côté des intérêts objectifs ou subjectifs, à savoir des avantages que les acteurs peuvent en escompter,

---

[108] C. DE GALEMBERT, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 46.

[109] J. CÉSARI, S. BARGACH, D. MOORE, *op. cit.*, p. 25.

[110] R. GARBAYE, « Gouvernance urbaine, minorités ethniques et identités locales à Birmingham, Lille et Roubaix », *op. cit.*, p. 175.

[111] Ministère de la Région de Bruxelles-Capitale, 29 juin 2006, Sanction par le Gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale de l'Ordonnance relative à l'organisation et au fonctionnement du culte islamique, publié le 7 juillet 2006.

tend à occulter le fait que l'accord lui-même – et pas seulement son résultat – peut constituer un élément important de la transaction, dans la mesure où celui-ci postule une reconnaissance mutuelle des acteurs [112]. En effet, pour les représentants des mosquées certains enjeux émergeant dans la transaction qu'est la concertation vont bien au-delà de l'accès à des ressources et à l'agenda communal mais recouvrent des dimensions liées à la « reconnaissance » d'une identité, d'un rôle spécifique, d'une citoyenneté légitime, etc. Ainsi, pour un groupe minoritaire, s'asseoir à une table de négociation c'est faire reconnaître son identité [113]. Ces dimensions se sont révélées primordiales dans les propos des présidents de mosquées comme en témoignent les extraits d'entretiens ci-dessous réalisés avec I., représentant d'une mosquée pakistanaise à Molenbeek et de K. H. et N., respectivement responsables d'une mosquée marocaine, turque et albanaise à Schaerbeek :

> « Ça a permis que nous sommes reconnus par la commune que voilà, à telle adresse, il y a une mosquée et je suis certain que les gens de la loi, ils savent exactement ce qu'on fait dans ces mosquées. Et ça ne nous dérange pas du tout, n'importe qui peut venir voir dans la mosquée, il n'y a rien à cacher » [I., représentant d'une mosquée pakistanaise molenbeekoise].

> « Oui, c'est une forme de reconnaissance mais je ne veux pas jeter des fleurs aux autorités communales. C'est un travail, ce n'est pas venu, ce n'est pas tombé du ciel, ce n'est pas un cadeau qu'on a donné, ça il faut être clair » [K., président d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

> « Ils nous donnaient vraiment le minimum, minimum lorsqu'on demandait. Mais maintenant, nous sommes pris en considération vraiment comme, comme ça doit, comme ça devait être depuis longtemps, comme un citoyen belge » [H., représentant d'une mosquée turque à Schaerbeek].

> « C'est une reconnaissance d'office à partir du moment où les autorités communales prennent cette association comme l'Etat fédéral a pris l'Exécutif des musulmans comme seul représentant officiel. L'ASBL joue le même rôle mais au niveau communal, quoi. Il y a X mosquées sur le territoire de Schaerbeek, elles sont toutes les X membres de l'ASBL donc c'est la totalité de la communauté musulmane de Schaerbeek qui est représentée » [N., représentant d'une mosquée albanaise schaerbekoise].

Il ressort de ces extraits d'entretiens que la reconnaissance amorcée par les plateformes de concertation, obtenue par un long travail de compréhension de l'autre et de mise en commun des intérêts, lui-même source de fierté, permet de reconnaître officiellement la présence légitime et la citoyenneté de l'ensemble de la communauté Musulmane locale par le biais des mosquées. La reconnaissance apportée par les plateformes de concertation permet donc aux mosquées de se sentir intégrées dans le dispositif d'action de la commune. En effet, l'institutionnalisation des rapports entre les communes et les représentants de mosquées entraîne leur reconnaissance, en favorisant du même coup leur cristallisation, en assurant leur structuration par un double mouvement d'exclusion et d'inclusion et finalement, en consacrant la

[112] M. MORMONT, *op. cit.*, p. 118.
[113] Ph. BERNOUX, *op. cit.*, p. 201.

position de leaders, érigés en interlocuteurs attitrés des autorités locales[114]. Ainsi, cette reconnaissance octroyée par les autorités publiques confère ou renforce la légitimité des leaders paroissiaux dans l'espace local [115]. Nous reviendrons plus longuement et plus attentivement sur la question de la reconnaissance à la fin de ce chapitre.

De quelques limites

Maurice Blanc a relevé que le paradoxe de la concertation, c'est qu'elle ne peut exister sans une certaine redistribution du pouvoir. Mais cette redistribution ne reçoit en général pas de formalisation juridique. La concertation est donc révocable à tout instant et doit apporter la preuve concrète de son efficacité pour se maintenir [116]. Au moment de la reconnaissance régionale des mosquées, les plateformes de concertation communales se trouveront alors dans un moment délicat de leur institutionnalisation : dépasser le discours du manque de moyens du culte musulman (que la reconnaissance régionale viendra combler par un financement) et prouver leur efficacité en tant qu'intermédiaires entre les populations musulmanes et les autorités publiques afin de se maintenir en tant qu'outil de l'action communale.

Du côté des autres faiblesses de la concertation, François Rangeon diagnostique, quant à lui, trois autres handicaps majeurs aux plateformes de concertation : une faible représentativité (problème que nous avons déjà soulevé plus haut), une inégale indépendance à l'égard du pouvoir municipal et une difficulté à étendre leur champ d'action et de réflexion au-delà du cadre fixé par la concertation [117]. En effet, si les plateformes de concertation sont des instruments pour la solution de problèmes, ces construits d'action collective peuvent également se révéler contraignants pour ces solutions [118]. C'est ce que constatait H., représentant d'une mosquée turque à Schaerbeek, lors de l'entretien qu'il nous avait accordé :

> « Nous avons fait différentes réunions avec les autorités communales et c'était surtout pour l'organisation de la fête du sacrifice, du mouton. C'était surtout pour ça. Alors que nous, nous voudrions peut-être qu'on fasse, qu'on collabore aussi dans d'autres sujets, pas uniquement pour la fête, mais dans d'autres choses aussi » [H., représentant d'une mosquée turque à Schaerbeek].

Ainsi, la plupart des réunions tenues dans le cadre des plateformes de concertation ont systématiquement trait aux mêmes enjeux : la gestion locale des manifestations concrètes et visibles de la pratique du culte musulman dans l'espace public. En effet, si ces concertations peuvent être appréhendées comme faisant partie de l'institutionnalisation du multiculturalisme qui vise à la création de structures institutionnelles dont l'objectif est d'étendre les ressources des minorités ethniques en leur donnant accès au pouvoir politique, elles sont également sous-tendues par une

---

[114] J. Chevallier, « Immigrés, citoyenneté et démocratie locale », *in* B. Delemotte et J. Chevallier (éd.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 77.

[115] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 34.

[116] M. Blanc, « L'invention de la démocratie locale », *op. cit.*, p. 269.

[117] F. Rangeon, *op. cit.*, p. 330.

[118] M. Crozier, E. Friedberg, *op. cit.*, p. 25.

logique culturaliste qui peut avoir tendance à fétichiser la différence culturelle [119]. Ainsi, les concertations, en tant qu'instruments de l'action publique, structurent l'espace public en imposant des catégorisations, c'est-à-dire en préformatant les débats [120]. Dans son article paru en 2004, Sébastien Arcand constatait que « les mécanismes institutionnels de la consultation publique participent également au renforcement des processus de différenciation et à la légitimation des catégories sociales existantes, notamment celles liées à l'ethnicité (…) Ces considérations nous amènent à reconnaître un phénomène exclusif à la modernité qui est de favoriser et d'encadrer la critique sociale provenant de différents acteurs sociaux tout en développant chez ces derniers le sentiment de participer à l'orientation des débats et à la conduite des affaires publiques. Bien que ce phénomène soit un moyen d'assurer la pérennité des sociétés contemporaines, il comporte son lot d'effets pervers. En effet, en cherchant à institutionnaliser la critique sociale, l'Etat moderne oriente la nature des débats et détermine les modalités de la participation politique » [121]. Récemment, Marco Martiniello et Patrick Simon concluaient également que les catégories produites par les administrations pour conduire l'action publique participaient de l'encadrement des populations dans des étiquettes sociales correspondant à des rôles et des positions institués [122]. Dans ce cadre, les concertations peuvent effectivement contribuer à maintenir les catégories dans lesquelles les représentants de mosquées s'estiment enfermés, ne leur permettant pas de se positionner à un niveau politique plus général et les limitant à des revendications particulières, ayant trait à la gestion locale de l'islam.

Ensuite, les plateformes de concertation montrent également une très forte « personnalisation du projet » [123]. En effet, à l'intérieur du dispositif communal et au vu des différentes contraintes, la gestion de l'islam devient tôt ou tard le dossier du bourgmestre, et celui-ci, le pivot central des systèmes d'interaction qui se mettent en place entre les mosquées et la commune [124]. Ceci implique que toute réflexion et décision à l'égard de la régulation de l'islam se tient au niveau du cabinet du bourgmestre et/ou dans les plateformes de concertation où celui-ci rencontre les présidents des mosquées, seul ou avec ses proches collaborateurs. Et en accordant, par exemple, des rendez-vous dans des délais très courts, le bourgmestre tend à abolir la distance symbolique existant entre lui et ses administrés, créant de ce fait une familiarité et se présentant comme l'intermédiaire privilégié entre ses interlocuteurs

---

[119] R. GALE, S. NAYLOR, *op. cit.*, p. 395.

[120] P. LASCOUMES, P. LE GALES, *op. cit.*, p. 35.

[121] S. ARCAND, « Participation des groupes ethniques minoritaires aux débats de société au Québec : entre évolution et *statu quo* », *in* J. GATUGU, S. AMORANITIS et A. MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 207 et 208.

[122] M. MARTINIELLO, P. SIMON, *op. cit.*, p. 7.

[123] C. DE GALEMBERT, « Le « oui » municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam », *op. cit.*, p. 385.

[124] C. DE GALEMBERT, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 42.

et les services publics locaux [125]. Effectivement, l'aspect relationnel est un des lieux forts de la politique du bourgmestre [126]. S'il est vrai que l'échelon communal est effectivement plus personnalisé que les autres niveaux de pouvoir [127], étant donné l'importance que peuvent y prendre les voix de préférence, cette « chasse gardée » n'est pas forcément du goût des autres élus, notamment ceux de l'opposition :

> « En ce qui concerne l'association [des mosquées, ndlr], nous avons eu très peu d'informations, ce qui est dommage (…) Il n'y a pas eu de présentation de cette association au conseil communal (…) Je suppose que le bourgmestre doit avoir des contacts avec cette association des mosquées (…) mais il y a très peu d'informations qui ont été données à cet égard (…) Ce que je regrette, mais ça, je l'ai déjà dit, c'est qu'on a un peu l'impression que c'est un peu la chasse gardée de certains. Alors que ces relations devraient être beaucoup plus transparentes, beaucoup plus ouvertes (…) J'ai quand même posé plusieurs fois des questions (rires). Parfois, j'ai un peu l'impression que c'est une relation paternaliste (rires). Et qu'on retrouve… enfin, l'ambiguïté des relations politiques et religieuses qu'on a connues il y a un siècle, au début du siècle, entre le pouvoir politique et la religion catholique. Maintenant j'ai l'impression qu'on la retrouve un petit peu entre le pouvoir politique et la religion musulmane. C'est un petit peu le même genre de relation (…) Et cette ambiguïté de la relation politique-religieux, elle existe aujourd'hui, ça j'en suis bien convaincue » [Françoise Schepmans, conseillère communale, Molenbeek].

Cette gestion personnalisée confère une forme d'exceptionnalité au dossier de la gestion de l'islam qui participe de la restructuration des logiques d'action communales [128] car c'est parfois l'avenir même de la structure de concertation qui est menacé en cas d'alternance politique, celle-ci étant déconsidérée du fait même de sa personnalisation. Il est évident qu'à Saint-Josse, la situation présente une tournure différente puisque nous avons vu qu'il n'existe pas à proprement parler de plateforme de concertation et que ce n'est pas le bourgmestre qui gère les relations avec les mosquées. La personnalisation du dossier du culte musulman n'y est pour autant pas totalement absente puisque c'est l'échevin PS de la jeunesse et des sports, Mohamed Jabour, qui a la charge de gérer la fête du sacrifice et la collaboration avec les mosquées, en lieu et place de l'échevine des cultes. Cette gestion s'appuyant sur ses compétences « spécifiques » en tant que musulman et fils d'un des fondateurs de la mosquée « officielle » de la commune, la personnalisation du dossier culte musulman y est tout aussi accentuée.

---

[125] P. Mazet, *op. cit.*, p. 87 et 88.

[126] F. Dassetto, *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, *op. cit.*, p. 73.

[127] J.-B. Pilet, K. Steyvers, P. Delwit, H. Reynaert, « Assessing Local Government Reforms : Revolution or Renovation ? », *in* H. Reynaert, K. Steyvers, P. Delwit et J.-B. Pilet (éd.), *Revolution or Renovation? Reforming Local Politics in Europe*, *op. cit.*, p. 633.

[128] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 42 et 43.

Synthèse

Du point de vue de la catégorisation de la nature de l'activité politique des mosquées au sein des plateformes de concertation, on peut considérer que les mosquées sont passées, par le biais des plateformes de concertation, d'une mobilisation centrée sur le niveau infrapolitique – qui concerne principalement la mobilisation de « coulisse » menée notamment au sein du tissu associatif minoritaire, niveau structuré par un certain nombre de divisions idéologiques spécifiques au groupe minoritaire –, à une mobilisation centrée sur le niveau organisationnel qui vise l'accès au processus politique de manière à influencer son agenda [129]. Ces stratégies sont définies comme « centrées sur l'Etat » du fait qu'elles dépassent les voies traditionnelles d'organisation collective pour s'engager de manière directe dans des interactions politiques avec des acteurs étatiques [130]. Ceci étant, les plateformes de concertation inaugurent également un changement du point de vue de l'action politique menée par les pouvoirs publics. Ainsi, alors que les politiques publiques traditionnelles visent les minorités ethniques comme faisant partie des groupes défavorisés en se concentrant généralement sur des processus socio-économiques et/ou territoriaux, les politiques spécifiques comme les plateformes de concertation visent les groupes sociaux sur la base de critères spécifiques [131] comme l'ethnicité, la culture ou la religion. Les plateformes de concertation, dont nous avons exposé les logiques de fonctionnement différenciées dans nos trois communes d'observation, font, par conséquent, partie des transactions qui interviennent entre différents groupes sociaux luttant pour la définition de l'intérêt général. Dans le cadre de ces transactions, les autorités politiques communales et les représentants des mosquées coopèrent dans la gestion de l'islam sur le territoire de la commune, avec des intérêts (garantir l'ordre et l'hygiène publics pour les uns, avoir accès aux ressources locales et à l'agenda communal pour les autres) et des référentiels différents (la neutralité de l'intervention publique et la privatisation du religieux pour les premiers et un égal droit de cité et de visibilisation pour les seconds). Le concept de transaction sociale s'avère donc un outil analytique fécond afin de rendre compte des processus d'élaboration des compromis pratiques dans les situations de coopération conflictuelle [132]. Ces transactions ont pour objectif de définir un dénominateur commun en balisant à la fois l'identité commune et les différences irréductibles. Mais la transaction évoque également un type de relations sociales qui met en avant un accord entre les acteurs, accord qui résulte de leur action et de leurs interactions et qui débouche sur un produit original qui n'aurait pas été possible sans cette interaction [133]. Ce produit original est en quelque sorte l'effet social de la transaction.

[129] H. Bousetta, *op. cit.*, p. 196.
[130] *Ibid.*, p. 197.
[131] *Ibid.*, p. 198.
[132] M. Blanc, « Participation des habitants et politique de la ville », *op. cit.*, p. 185.
[133] M. Mormont, *op. cit.*, p. 112.

La visibilité* en tant que *besoin de reconnaissance

Au cours de leurs entretiens, les représentants des mosquées ont instinctivement placé leur malaise par rapport à ce qu'ils ressentent comme une non-reconnaissance des citoyens musulmans dans la société belge au cœur de leur discours comme W. et B. :

> « C'est une revendication de reconnaissance, de reconnaissance pas dans le sens de la loi, mais dans le sens humain je veux dire. Les musulmans doivent sentir qu'ils sont reconnus, qu'ils sont reconnus comme des personnes, comme des citoyens également » [W., représentant de la Diyanet].

> « Les mosquées sont toujours marginalisées et à la marge de la société du fait bien sûr de la non-reconnaissance et aussi du fait du discours politique ou bien médiatique envers ces mosquées. Ce Conseil consultatif des mosquées de Molenbeek, c'est un petit plus, une petite valeur ajoutée. Ce n'est pas toujours évident devant le dispositif mis en place au niveau des communes. Ce n'est pas évident de travailler en partenariat avec ces dispositifs mais on a fait le grand pas pour essayer de leur faire comprendre que les musulmans sont des citoyens à part entière et qu'il faut établir un climat de confiance » [B., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Ce qui ressort de ces entretiens c'est l'impression, relatée par nos interlocuteurs, d'un déni de citoyenneté qui se greffe sur trois dimensions du déni de reconnaissance : le déni de droit, le déni d'estime sociale et le déni de *voice* (ou prise de parole). Ainsi, les représentants de mosquées que nous avons rencontrés souhaitent être reconnus en tant que citoyens belges et ont l'impression que tel n'est pas le cas. Le déni de reconnaissance se greffe donc d'abord sur un sentiment de déni de droits (ou de citoyenneté de seconde zone) perçu comme une discrimination religieuse liée au processus bancal de la reconnaissance institutionnelle du culte musulman, ensuite sur un déni d'estime sociale lié à l'impression selon laquelle l'acquisition des mêmes droits juridiques n'a pas permis l'acquisition de la même valeur sociale dans les représentations collectives (est ici particulièrement mis en cause le discours public et médiatique sur l'extériorité voire l'extranéité de l'islam par rapport à la société d'accueil) et enfin, sur un déni de *voice* lié au refus exprimé par les institutions réceptrices des demandes de reconnaissance de la possibilité d'une action collective dans l'expression des revendications de visibilité. Il peut donc exister une reconnaissance institutionnelle du culte musulman sans que soit effective une reconnaissance politique de la communauté musulmane, à savoir la légitimité tant de l'action collective menée par le groupe en manque de reconnaissance, que de ses revendications et référentiels ou encore du groupe en tant que tel.

Les trois dimensions de la reconnaissance

Ce sont deux extraits d'entretiens réalisés avec L. et O. qui vont nous permettre de préciser ce déni de reconnaissance :

> « [Qu'est-ce qu'il faudrait améliorer pour les musulmans à Bruxelles ?, ndlr] C'est le besoin de reconnaissance actuellement, jusqu'à présent c'est le manque de reconnaissance. Et même lorsqu'on essaie de le faire, malheureusement on essaie de le faire par des moyens que l'autre veut. On ne veut pas une reconnaissance tout simplement du citoyen musulman comme un citoyen chrétien, catholique, protestant

ou juif. Non. Je veux que tu sois musulman à ma façon, comme moi je le veux. A ce moment-là tout bloque. Et donc, lorsqu'on essaie de donner une reconnaissance officielle à l'islam, on veut le faire soit à la façon du christianisme, de hiérarchiser tel que la religion catholique, soit de le calquer sur la laïcité, soit d'imposer des règles qui n'existent pas dans la structure de l'islam tel qu'il est vécu ou connu par les musulmans à travers le monde. Avec les interventions de l'Etat, d'une manière scandaleuse (…) et là vous sentez que vous êtes injustement traité, que c'est une injustice que vous subissez (…) La constitution est merveilleuse parce qu'elle respecte la croyance de chacun, elle vous donne le droit à la reconnaissance tel que vous êtes. Ben, respectons-là. La politique n'intervient pas dans la religion. La religion n'intervient pas dans la politique. Respectons cette règle. Pourquoi vous allez m'imposer de faire des élections pour élire un Exécutif ? Pourquoi l'Exécutif, dans les autres religions, c'est un religieux qui est à sa tête alors que dans l'Islam vous me demandez de mettre un boucher ? » [L., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

« Est-ce que les églises qui sont reconnues par l'Etat sont contrôlées par l'Etat ? Est-ce que les synagogues qui sont reconnues par l'Etat, elles sont contrôlées par l'Etat ? Non, pas du tout mais elles sont incorporées dans un cadre institutionnel de l'Etat. Donc ces mosquées doivent quand même avoir leur droit mais il y a ce manque de volonté politique qui est là, qui est très frappant. Il n'y a rien qui les presse, on traîne sur les choses » [O., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

Ainsi, en termes de déni de droit, le manque de reconnaissance exprimé par les représentants des mosquées comme L. et O. découle d'abord très clairement de la situation problématique de la reconnaissance du culte islamique au sein des institutions belges. Il ressort de nos entretiens avec les présidents de mosquées que les lacunes dans le processus d'institutionnalisation du culte musulman ainsi que l'interventionnisme de l'Etat en la matière sont appréhendés comme autant d'inégalités juridiques dues au fait que les musulmans ne seraient pas considérés comme des citoyens belges à part entière et sont discriminés parce qu'ils sont musulmans. Plus précisément, la reconnaissance de l'islam a jeté les bases de l'entrée de l'islam dans l'espace politico-institutionnel du pays et a permis l'émergence d'actions collectives relatives à la religion musulmane dans le but de faire respecter dans la pratique la légitimité théorique accordée [134]. Cependant, le processus de reconnaissance officielle du culte islamique étant inachevé, il ne permet pas aux musulmans croyants le plein exercice de leur droit à la liberté de conscience et à la pratique de leur culte sur un pied d'égalité avec leurs concitoyens non musulmans [135]. En ce sens, les représentants de mosquées revendiquent la reconnaissance de leurs droits de citoyens en matière religieuse. Cependant, l'objet des conflits entre l'Etat et les populations musulmanes ne porte pas seulement sur les modalités de constitution d'un organe représentatif mais relève également de la légitimation/délégitimation des musulmans et de leur identité [136],

---

[134] M. MARTINIELLO, « Pour une sociologie politique de la situation post-migratoire en Belgique », *op. cit.*, p. 184.

[135] U. MANCO, « Musulmans et islam en Occident : révélateurs des limites du pluralisme culturel démocratique ? », *in* U. MANÇO (éd.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 27.

[136] A. REA, « La reconnaissance et la représentation de l'Islam », *op. cit.*, p. 272.

renvoyant de ce fait à la deuxième dimension de leur demande de reconnaissance, l'estime sociale, comme peuvent nous le faire comprendre les extraits suivants :

> « Il y a des gens (…) qui développent des comportements et des actes que les autres jugent islamiques, musulmans parce qu'il est issu d'un foyer musulman mais ça n'a rien à voir avec l'islam. Si François tape sa femme, on va dire François a tapé Isabelle mais on ne va pas dire François chrétien, Isabelle chrétienne, on ne va pas incriminer la religion chrétienne comme étant responsable de cette culture ou de ce comportement. Mais la déduction est très rapide du côté musulman » [O., représentant d'une mosquée marocaine molenbeekoise].

> « Vous savez, là malheureusement, la communauté musulmane dans son ensemble en général, elle est lésée. (…) Actuellement, le politique n'a pas le courage de prendre des décisions vis-à-vis de la communauté musulmane. Ils n'osent pas prendre le risque (…) c'est pas un risque, c'est un droit pour cette communauté-là mais ils se méfient » [A., représentant d'une mosquée marocaine schaerbeekoise].

> « Moi-même, j'habite dans un quartier où il y a une synagogue. Et, je vois, parfois, des mesures, des précautions, de prévention qui vont parfois très loin. Mais, si ça nécessite cette prévention, c'est tout à fait normal et légitime de demander ça. Mais je pense que les mosquées ne sont pas traitées de la même manière. Peut-être d'autres lieux de culte ne le sont pas aussi (…) Donc, la reconnaissance est quelque chose qui devrait être traité d'une manière égale pour l'ensemble des lieux de culte. C'est une demande, c'est une revendication de reconnaissance, de reconnaissance pas dans le sens de la loi, mais dans le sens humain je veux dire. Les musulmans doivent sentir qu'ils sont reconnus, qu'ils sont reconnus comme des personnes, comme des citoyens également, avec leurs lieux de culte, avec leurs imams, leurs personnalités religieuses et tout ce qui s'en suit » [C., représentant de la Diyanet].

Ainsi, le deuxième axe sous-tendant les demandes de reconnaissance exprimées par les présidents des mosquées réside dans le mépris et la défiance affichée par rapport à leur identité de citoyens musulmans. En effet, non seulement les apports culturels des populations d'origine immigrée de manière générale et des musulmans de manière particulière sont peu valorisés [137], mais surtout le discours public sur l'islam tend à renvoyer l'identité musulmane à l'Autre de la société belge contemporaine dont les caractéristiques sociales et culturelles sont unilatéralement marquées du sceau de l'universel. Par conséquent, si l'accès à la nationalité signifie reconnaissance institutionnelle de l'accès des groupes minoritaires à la citoyenneté, elle ne signifie pas nécessairement leur reconnaissance sociale [138]. Et alors que le déni de citoyenneté ressenti par les présidents de mosquées s'inscrit dans la sphère juridique où, selon la théorie d'Honneth, le principe d'égalité doit permettre aux individus et aux groupes de développer le sentiment de respect de soi impliquant que chacun doit pouvoir ressentir qu'il dispose des mêmes droits que les autres, le déni d'identité et son infériorisation relèvent également (et de manière concomitante) de l'estime de soi et de la « communauté de valeurs » que forme une société donnée. Il s'agit plus précisément de la contribution ainsi que de l'utilité des activités des individus et des

---

[137] M. Martiniello, *op. cit.*, p. 120.

[138] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 146.

groupes au bien de la société ainsi que de l'évaluation de cette contribution [139]. En ce qui concerne la minorité musulmane (à savoir celle qui revendique la légitimité d'activer de manière visible son appartenance à la religion musulmane), la question contemporaine de la reconnaissance, sans nier sa dimension juridique, semble trouver son fondement premier dans le déni d'estime sociale. Bien évidemment, l'horizon des attentes de la minorité, et donc aussi de ses luttes, ne sera pas le même si elle dispose ou non des droits politiques qui l'incluent formellement dans la société d'accueil [140]. Mais c'est seulement à la faveur de cette inclusion juridique dans la société d'accueil que des exigences de reconnaissance d'un type nouveau, « culturel » notamment, peuvent voir le jour et concerner la reconnaissance identitaire des minorités.

Par ces demandes de reconnaissance, les musulmans estiment donc qu'une partie de ce qu'ils définissent comme faisant partie de leur identité (à savoir une visibilisation non seulement tolérée mais légitime de la religion musulmane) devrait également faire partie de la structuration de l'espace public. En ce sens, ils remettent en question le fait que leur identité devrait être privatisée alors que le groupe dominant voit la sienne universalisée au sein de l'espace public [141]. La visibilité sociale étant un besoin essentiel pour les groupes vivant des processus d'oppression, d'exploitation et de domination [142], on saisit mieux l'importance prise par les demandes de visibilité extensive de l'islam dans l'espace public formulées par les présidents de mosquées. Mais l'un des moyens de contester ces demandes de reconnaissance particulières consiste à les appréhender comme étant illégitimes, en disqualifiant les revendications qu'elles expriment et ce, en mettant en cause le bien-fondé de ces demandes notamment en leur déniant leur dimension politique et en les renvoyant à l'expression d'intérêts particuliers qui n'auraient pas à s'exprimer dans l'espace public [143]. Une autre manière de disqualifier les demandes formulées par les groupes minoritaires consiste à les interpréter comme représentatives d'une culture incompatible avec la démocratie [144]. Les deux processus émergent par rapport à la religion musulmane : l'espace public étant considéré comme « neutre » voire laïc, les revendications musulmanes sont irrémédiablement renvoyées à leur nature privée et mettent, par conséquent, en péril l'équilibre fragile de la neutralité de l'espace public. Elles sont de ce fait incompatibles avec la culture démocratique développée dans la société d'accueil. Les théories normatives de la neutralité de l'espace public et de l'essentialisation de la religion musulmane servent alors de frontières pour différencier le groupe du « nous » face à celui des « eux » et renvoient au déni de *voice* des populations musulmanes. En effet, en délégitimant leurs revendications, on délégitime dans le même temps leur possibilité de prise de parole dans l'espace public. De ce fait, ce que les musulmans ont gagné comme légitimité en obtenant la citoyenneté belge, ils le perdent dans la

---

[139] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 138.

[140] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 139.

[141] T. Modood, « Multiculturalism or Britishness : a false debate », *Connections*, 5, 2004, p. 8.

[142] S. Bouamama, *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*, Roubaix, Editions Le Geai Bleu, 2004, p. 56.

[143] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 91.

[144] *Ibid.*, p. 212.

délégitimation de leur identité en tant que musulmans et de la dépréciation normative et stéréotypée qui s'en suit. Dans le cadre de leurs demandes de reconnaissance, les présidents des mosquées transforment donc, pour paraphraser Jacques Ion, « un pâtir en un agir » [145] qui devient une lutte pour la reconnaissance, pour la visibilité afin d'acquérir un « droit de cité » [146] qui s'adresse directement aux pouvoirs publics en mettant en scène cette identité.

Etre reconnus dans le cadre de l'interaction

Ces demandes de reconnaissance sont orientées vers l'Etat et les institutions car ceux-ci jouent un rôle majeur dans l'énonciation des identités publiques en participant à la création, la reproduction et la mobilisation de l'identité à travers la reconnaissance qu'il octroie ou dénie aux groupes minoritaires et ce, par les processus et instruments qu'il met en œuvre en vue de les institutionnaliser [147]. Dans cette perspective, le déni de reconnaissance est une relation institutionnalisée de subordination sociale [148]. Comme les revendications qui portent sur l'égalité sociale et mettent en jeu l'estime de soi, sont médiatisées par les institutions publiques [149], ne pas prendre en considération le contexte institutionnel revient à déconsidérer l'opération de dénégation symbolique de l'affirmation identitaire des minorités culturelles et religieuses que peuvent mener les institutions [150].

Le cadre d'interaction de la transaction sociale offre alors aux groupes minoritaires des avantages proprement symboliques : le fait d'être reconnus comme membre à part entière de la vie publique participant à la définition mutuelle de l'intérêt général. La reconnaissance peut alors être définie comme l'affirmation de l'attribution de la qualité d'acteur à l'autre et à laquelle sont associées trois dimensions principales [151]. La première est de l'ordre de la position : avoir un statut, une position sociale et donc pouvoir se définir à travers des attentes de rôle entraîne la reconnaissance sociale par d'autres acteurs. Ainsi, la reconnaissance n'est pas simplement une nécessité pour que la coopération puisse se développer, elle constitue également une ressource dans le cadre de celle-ci : être reconnu peut procurer de la sécurité, une légitimité, une autorité ou encore un prestige qui, au pire, constituent des gratifications qui ne sont pas nécessairement négligeables et qui, au mieux, peuvent donner accès au pouvoir, la transaction devenant alors le moyen d'exercer une responsabilité sociale. La deuxième dimension repose sur la part de prévisibilité du comportement de l'autre, revenant à admettre que son comportement est cohérent et orienté en fonction de systèmes de préférences (ou de valeurs) qui sont compréhensibles. Enfin, la troisième

---

[145] J. Ion, « La dignité, nouvel enjeu de mobilisation », *Sciences Humaines*, 172, 2006, p. 41.

[146] E. Balibar, *Droit de cité*, Paris, puf, 2002.

[147] M. Martiniello, P. Simon, *op. cit.*, p. 8.

[148] N. Fraser, *op. cit.*, p. 79.

[149] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2004, p. 331.

[150] A. Rea, « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *op. cit.*, p. 468.

[151] A. Bourdin, « Transaction et action organisée », *op. cit.*, p. 250.

dimension tient à la manifestation de rituels : certaines négociations qui peuvent paraître inutiles, ou dont les enjeux ne sont pas très importants ou dont, encore, la décision appartient clairement à un acteur précis, sont, en réalité, avant tout destinées à montrer aux membres de l'interaction que celui qui va prendre la décision peut se donner comme objectif de les persuader, ceci manifestant la reconnaissance qu'il est prêt à leur accorder [152]. L'inclusion des présidents de mosquées dans des plateformes de concertation constitue, par conséquent, une étape dans l'acquisition de l'estime sociale et leur permet d'accéder à des formes de reconnaissance de la part des institutions communales et ce, au-delà des éléments formels du processus de concertation que nous avons déjà mentionnés. Dans le cadre de ces plateformes, les présidents de mosquées sont reconnus en tant qu'acteur politique local. La procédure de concertation implique effectivement que la « voix » du minoritaire soit reconnue, puisqu'il participe de l'accord social. Les initiatives de concertation renvoient alors à une tradition pragmatique de la démocratie dont le niveau de délibération et de participation collectives nécessite un espace de visibilité respective des parties en présence, à travers lequel peut se construire une reconnaissance mutuelle : reconnaissance de la place des uns et des autres, de leur droit d'être là, de s'exprimer et de partager le même espace politique [153].

Quant aux autorités communales dont l'action est cadenassée par un certain nombre de contraintes, elles disposent également, par le biais des concertations, d'une possibilité d'exposition de leurs réticences, notamment quant au statut qu'elles donnent à la visibilité de l'Autre dans l'espace public. Les concertations visent donc les changements culturels et opèrent par un processus relativement lent de mise en question de certaines dimensions des logiques dominantes à propos desquelles, jusque-là, existe (ou semble exister) un consensus, les concertations tendant à entamer les zones d'accord et les lieux d'identification, en grignotant les logiques dominantes et leur légitimité [154]. En effet, la transaction suppose la remise en question des interdits [155]. L'adoption de procédures de consultation est donc la seule façon de rendre justice à la pluralisation des intérêts sans en exclure aucun *a priori* [156]. Concrètement, cela revient non à légiférer dans un sens substantiel, mais à requérir à chaque fois des procédures de médiation [157], au sens où la concertation se caractérise par une forme de médiation qui consiste en une confrontation continuelle d'interprétations du réel et de propositions de réaction, visant à modifier les régulations produites par la configuration d'acteurs [158]. Ceci étant, les revendications de reconnaissance ne jettent pas les bases du séparatisme mais tendent à renégocier les termes de l'intégration [159], même si cette évolution se traduit dans un premier temps par une affirmation plus

---

[152] *Ibid..*, p. 249 et s.

[153] A. Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 119.

[154] L. Voyé, « Transaction et consensus supposé », *op. cit.*, p. 212.

[155] J. Rémy, « Ethnicité, agrégation, ségrégation », *op. cit.*, p. 10.

[156] M. Sanchez-Mazas, *op. cit.*, p. 227.

[157] M. Hunyadi, *La vertu du conflit : pour une morale de la médiation*, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 101.

[158] A. Smith, *op. cit.*, p. 113.

[159] T. Modood, « Multiculturalism or Britishness : a false debate », *op. cit.*, p. 8.

prononcée de la différence religieuse. Une demande de reconnaissance n'aboutit donc pas nécessairement à la formation de droits de groupe exceptionnels [160].

Mais les principaux théoriciens de la reconnaissance s'attachent principalement à concevoir la manière dont les minorités peuvent préserver cette identité culturelle particulière et cet ensemble de « traditions et de pratiques » au sein des sociétés libérales, les Etats démocratiques étant requis, selon la formule d'Amy Gutman, d'aider les minorités défavorisées à préserver leur culture [161]. Il s'agit donc ici de la survivance des cultures particulières selon une expression employée par Charles Taylor tout au long de son essai, et non de l'intégration de certains aspects de la culture minoritaire à celle du groupe majoritaire. Il ne s'agit pourtant pas de créer des « réserves d'indiens ». Au contraire, ce qu'il est important de concevoir dans les revendications de reconnaissance formulées par les présidents de mosquées c'est que ceux-ci interagissent, par le biais des transactions sociales émergeant au sein des plateformes de concertation, avec le système de décision dominant et visent à y faire reconnaître leur qualité de citoyen belge mais musulman de sorte que, dans le cadre du débat, certaines de leurs caractéristiques culturelles et religieuses soient *in fine* reconnues comme légitimes dans l'espace public. Il ne nous semble pas non plus que les théories de la reconnaissance impliquent une reconfiguration profonde de la séparation traditionnelle entre sphères privée et publique [162]. Il nous semble au contraire que les demandes de reconnaissance formulées par les présidents de mosquées nécessitent non pas une vision restrictive de la notion d'espace public mais une nouvelle extension de celui-ci ou plus exactement une reformulation de son statut dans le cadre du débat public. Cette reformulation passe par une introspection profonde mais sereine des ambiguïtés liées au statut et à la présence du religieux et du système de régulation Eglises/Etat propres à la société dite d'accueil.

---

[160] Les droits de groupe exceptionnels peuvent être définis comme des revendications collectives en faveur de droits qui ne sont pas au préalable déjà accordés à d'autres groupes sociaux, culturels ou religieux. Ces revendications sont qualifiées d'exceptionnelles car non seulement elles imposent d'aller plus loin dans la législation que ce qui existe déjà mais surtout parce qu'elles impliquent, si le groupe obtient gain de cause, de mettre celui-ci dans une situation exceptionnelle ou « à part ». Au contraire, les demandes de parité impliquent que le groupe mobilisé en leur faveur souhaite les mêmes privilèges ou les mêmes exemptions que ceux qui sont déjà accordés à d'autres groupes, P. Statham, R. Koopmans, M. Giugni, F. Passy, *op. cit.*, p. 442.

[161] C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Avec les commentaires de A. Gutman, S. C. Rockefeller, M. Walzer et S. Wolf, traduit de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994 [1992 Princeton University Press], p. 15.

[162] J.-L. Genard, « Reconnaissance et citoyenneté. Vers une psychologisation de l'intervention étatique », *in* J.-M. Larouche (éd.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 11.

Conclusion

Nous nous sommes donné, dans cet ouvrage, comme objectif théorique et empirique de restituer et d'analyser la construction d'un islam par le bas, qui prend racine dans des pratiques et des relations sociales au plan local. Cet islam se constitue sur la base de transactions sociales et politiques donnant lieu à des transformations de l'espace urbain (dimension architecturale, type de bâtiment, etc.) et de l'espace de reconnaissance symbolique des relations sociales urbaines. Comme le note Jocelyne Césari, la gestion de l'islam devrait, en premier lieu, faire partie des enjeux régulés par la législation qui concerne les cultes reconnus et les pratiques religieuses. Mais étant donné les difficultés d'organisation internes de l'islam au niveau national, tant au plan du leadership qu'au niveau des institutions, la question est devenue bien plus complexe, l'espace urbain, à savoir le local, ayant émergé « par défaut » comme le principal organe de régulation et d'administration des institutions religieuses musulmanes [1]. Pourtant, en ce qui concerne l'étude des interactions entre islam et autorités publiques, les études scientifiques prenant appui sur le local n'ont émergé que très récemment dans ce domaine alors que le statut d'Etat fédéral de la Belgique impose sans doute encore plus instamment cet axe d'analyse, certaines dimensions relevant de fait des compétences des entités fédérées. Il est vrai que les quartiers subissent de plein fouet la crise économique et sociale dont une part non négligeable des mécanismes dépasse les limites de l'action politique locale. Néanmoins, ce niveau de mobilisation n'en garde pas moins une pertinence certaine, notamment au niveau de l'aménagement urbain et du cadre de vie quotidien. Mais une autre dimension peut encore être relevée : c'est le faible niveau de théorisation que ces études proposent, un peu comme si le local, forcément empirique et pragmatique, empêchait toute

---

[1] J. Césari, « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », *op. cit.*, p. 1021.

conceptualisation de l'agir des individus et des groupes. Cependant, à l'heure actuelle, un certain nombre d'enjeux par rapport aux modes de régulation de l'islam se situent au niveau de l'action publique des communes. Et, s'il existe une réelle diversité des attentes et des demandes formulées par les populations musulmanes, celles-ci donnent lieu en retour à diverses réponses et actions de la part des autorités locales concernées. Et c'est précisément, nous semble-t-il, l'étude du « local » qui permet de rendre compte de la diversité de la régulation publique d'un même phénomène social et de relever les solutions originales ainsi que les alternatives mises en place. Et c'est bien le cas de la gestion communale de l'islam à Bruxelles qui devient un objet de transactions entre les autorités politiques et la communauté musulmane locale.

Certaines de ces transactions concernent en premier lieu l'implantation des mosquées dans la région bruxelloise. Dans ce cadre, les exemples d'implantation « difficile » de mosquées que nous avons présentés mettent en évidence deux catégories d'éléments. D'abord, la sensibilité politique qui a prévalu jusqu'à récemment dans le dossier de l'installation des mosquées dans l'espace urbain (et qui est encore présente en partie dans celui de la reconnaissance régionale des communautés islamiques locales) visant l'implantation d'une population perçue comme étrangère tant culturellement que cultuellement, dont les valeurs sont envisagées comme intrinsèquement inconciliables avec les valeurs présumées de la société d'accueil et appréhendée sous le jour d'un discours sécuritaire lié au caractère dangereux des activités menées dans ces lieux suspects. Aux premiers temps de l'installation des mosquées donc (pourtant très largement invisibilisées en termes d'affichage graphique ou architectural), le discours public comme celui du voisinage mêlent préjugés racistes à l'égard de populations issues de l'immigration et craintes quant à l'ancrage dans l'espace urbain de lieux de culte d'une religion qui fait peur et qui est appréhendée sous le prisme des événements liés aux soubresauts de l'islam mondial. Ainsi, les débats qui entourent l'installation des mosquées à Bruxelles indiquent que c'est plus rarement le fait en lui-même qui pose problème : la plupart des opposants à ces projets ne construisent pas leur argumentation sur la volonté d'empêcher les musulmans d'avoir des lieux de culte. Les raisons avancées sont toujours autres et relèvent d'une problématique bien plus profonde : celle de l'appropriation symbolique du territoire relevant, elle-même, de différents processus historiques et dynamiques sociales [2]. Ensuite, ces exemples ont montré que l'implantation des mosquées a été (et est encore en partie) tributaire du poids important d'interprétations politiques et administratives soit restrictives, soit erronées du droit de l'urbanisme de manière générale ou de la situation complexe de la reconnaissance du culte musulman de manière plus particulière. La conditionnalité de l'octroi des permis d'urbanisme à des consignes de non-visibilisation des mosquées par rapport à leur environnement s'inscrit dans cette ligne d'action du pouvoir communal, par le biais de son administration ou par celui de son personnel politique et significativement de son bourgmestre. Non pas que ces actions aient fait l'objet d'une stratégie concertée visant à empêcher l'implantation des mosquées sur le territoire

---

[2] S. Allievi, « Relations and Negotiations : Issues and Debates on Islam », *in* B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto et J. Nielsen (éd.), *Muslims in the Enlarged Europe : Religion and Society* (*vol. 2)*, Leiden, Brill, 2003, p. 331-368.

communal mais bien que le souci de discrétion lié à la non-visibilité de celles-ci ait fait partie des stratégies de contournement entreprises par le pouvoir communal afin d'atténuer leur médiatisation, pouvoir pris entre le souci de ménager son électorat traditionnel (« belge de souche » s'entend) et l'impossibilité constitutionnelle (liée à la liberté d'expression religieuse) d'interdire purement et simplement l'ouverture de salles de prière.

Nous l'avons vu, du point de vue strictement urbanistique, il n'y a pas dans la réglementation en région bruxelloise, de dispositions tout à fait spécifiques concernant les lieux de culte, pas plus dans le RRU que dans les règlements communaux. Dans tous les cas, ouvrir une mosquée nécessite un permis d'urbanisme ne serait-ce que parce qu'il y a changement d'affectation dans l'utilisation du bâtiment visé. Et *a fortiori*, ce permis est obligatoire en cas de construction, de rénovation, de modification des volumes, etc. Rien n'empêche donc de construire une mosquée avec ses caractéristiques architecturales propres, si ce n'est toutes les dispositions du PRD, du PRAS, des plans communaux, etc. (vis-à-vis, distances, hauteur, zonage, etc.). Il n'existe donc aucune interdiction de principe sauf qu'il faut effectivement respecter les dispositions du RRU, etc. Et il en va de même pour l'implantation d'une nouvelle église, par exemple. Enfin, s'il est certain qu'une commune (comme n'importe quelle autorité administrative) ne peut fonder ses arrêtés administratifs et donc la délivrance ou le refus d'un permis d'urbanisme que sur des motifs admissibles en droit, les règles d'urbanisme à l'égard de l'implantation et de la visibilisation des mosquées révèlent néanmoins que ce secteur d'activité de l'action publique locale et, en particulier, les normes en matière de zonage (possibilité d'implanter telle activité dans des zones consacrées au logement, au commerce, mixtes, etc.), font état d'un certain pouvoir discrétionnaire dans le chef des autorités politiques concernées. En effet, au delà des limites de la réglementation urbanistique en vigueur en région bruxelloise (respect des zones, des surfaces, etc.), l'ouverture de tout lieu est subordonnée à une décision politique dont le contenu normatif est conditionné par le type de lieu envisagé (magasin de bonbons, sex shop, etc.). Cette décision politique est un véritable pouvoir au sens où elle offre diverses possibilités d'interprétation des différents instruments de la réglementation urbanistique, et peut, par conséquent, s'affranchir de certaines limites en faisant par exemple valoir l'exceptionnalité ou en imposer d'autres. Il s'agit là sans doute d'une limite à la notion d'apprentissage social que nous avons utilisée et qui désigne le processus par lequel des individus assimilent de nouvelles informations, incluant celles basées sur l'expérience passée, et les appliquent à leurs actions. Ce processus a indéniablement permis aux présidents de mosquées d'acquérir progressivement des savoirs et des compétences sociales et politiques relatives au fonctionnement du langage, des procédures et des structures communales. La constitution d'un projet urbanistique relève, en effet, d'un savoir et d'une compétence techniques acquis progressivement au fil des échanges, de leurs échecs et de leurs péripéties, auprès des dépositaires de l'information (élus, administrations, etc.) et d'une capacité de négociation quant à l'application stricte des règles formelles. Cette capacité constitue une compétence sociale valorisée et valorisable auprès des fidèles et des autres gestionnaires de mosquées. Cependant, on peut s'étonner de la quasi-absence de recours juridiques dans le dossier de l'implantation et de la visibilisation des mosquées

qui, à l'égard de certaines décisions administratives arbitraires, auraient sans aucun doute eu gain de cause et ce, à la différence d'un autre dossier – la reconnaissance du culte musulman et l'élection d'un organe chef de culte – qui fait, lui, état d'une judiciarisation croissante. Même si ces actions en justice ont donné peu de résultats concrets, elles ont néanmoins pour fonction d'accroître d'une part, la possibilité de prise de parole du secteur de la population musulmane qui se sent lésée par le processus de reconnaissance en cours et donc d'étendre, par voie de conséquence, le répertoire de l'action collective et d'autre part, d'augmenter la pression sur la prise de décision des autorités publiques.

A ce stade, il est possible d'avancer certaines hypothèses expliquant au moins en partie cette absence de recours juridiques. Ainsi, cette absence fait intrinsèquement partie du processus d'apprentissage social : celui-ci est progressif, l'acquisition de compétences nouvelles et l'extension du répertoire d'action étant graduelles. Par ailleurs, contrairement à l'action menée dans le cadre de la reconnaissance du culte musulman, celle qui a trait à l'implantation des mosquées suppose une prise de risque plus importante pour les responsables des lieux de culte : un grand nombre de mosquées n'étant pas en conformité avec les règles d'urbanisme et de sécurité publique, intenter un recours juridique comporte le risque d'attirer l'attention du pouvoir judiciaire sur ces situations et de se voir, par conséquent, délivrer un avis de fermeture. Le souci de discrétion des présidents de mosquées s'associe alors au souci de préserver les acquis fragiles en attendant la consolidation de ceux-ci par la procédure de reconnaissance régionale des communautés islamiques locales. Ceci étant, cet état de fait les laisse à la merci de procédures administratives et de décisions politiques discrétionnaires pesantes. Tout en ayant engagé une lutte au niveau local, les présidents de mosquées sont alors dans l'obligation de mettre en œuvre des principes de précaution dans les actions qu'ils entreprennent afin de ne pas mettre en danger les acquis accumulés et de ne pas accroître les effets négatifs d'une visibilisation trop grande, ce à quoi pourraient conduire certaines procédures judiciaires.

Du côté des autorités publiques communales, il existe un souci pragmatique de gestion des conséquences visibles du culte musulman sur leur territoire poussé par l'impact électoral potentiel de la population concernée. On peut relever deux tendances dans cette gestion publique : la première peut être considérée comme réactive et désorganisée car elle consiste à réagir aux situations qui se présentent et aux demandes ponctuelles des groupes musulmans sans avoir une ligne directrice claire. C'est la situation qui semble prévaloir à Saint-Josse, la commune privilégiant une stratégie attentiste par rapport aux revendications éventuelles des mosquées. La deuxième peut être, quant à elle, qualifiée de plus proactive et concertée. On peut retrouver des exemples de cette gestion à Schaerbeek et à Molenbeek, les deux communes ayant vraisemblablement mieux perçu les enjeux électoraux sous-jacents à la satisfaction des demandes des mosquées. On le voit, si ces concertations font bel et bien partie des processus sociaux qui concourent à la pérennisation et à la légitimation sociale de la présence musulmane dans l'espace public local, contribuant à l'enracinement

de l'islam dans l'environnement local et à sa banalisation [3], elles donnent néanmoins lieu à des résultats fort différents voire même assez disparates en termes d'inclusion des musulmans au sein de l'espace politique local. En effet, les communes mettent en œuvre des dispositions pratiques au gré de leurs enjeux locaux qui obéissent souvent moins à des clivages partisans et idéologiques qu'aux options personnelles des élus, souvent largement dépendantes à la fois de la conjoncture électorale et du climat local [4]. Or, les éléments qui caractérisent le mode de concertation sont importants, parce que, non seulement, ils participent d'une certaine forme de reconnaissance ou non de l'identité musulmane dans l'espace public local, mais aussi et surtout parce qu'ils influent sur le sentiment de représentativité et de légitimité affiché par les associations musulmanes concernées et sur la structuration interne du tissu associatif musulman. A notre connaissance, sur les dix-neuf communes bruxelloises, cinq (Molenbeek, Schaerbeek, Saint-Josse, Bruxelles-Ville et Anderlecht) se sont engagées dans un dialogue avec les mosquées présentes sur leur territoire. Ce sont les cinq communes les plus concernées par la concentration socio-spatiale des populations musulmanes et des associations musulmanes et culturelles.

En tant qu'instrument de l'action politique locale, ces plateformes de concertation ont pour fonction, du point de vue du pouvoir communal, de consolider et de légitimer la prise de décision tout en renforçant son autorité. Par leur biais, les autorités publiques « font passer le message » et délèguent aux mosquées des missions d'information, d'éducation et de contrôle social visant à renforcer l'acceptation et l'efficacité des politiques locales. Dans le cadre de la gestion publique du culte musulman, elles rendent surtout possible la désignation d'un interlocuteur unique et représentatif (ou considéré comme tel). Outils de participation, ces plateformes se révèlent être, pour les mosquées, d'efficaces lieux de socialisation à la décision politique, permettant aux mosquées de se sentir reconnues et intégrées au dispositif d'action communal. De plus, en stabilisant les relations entre le pouvoir public et les représentants de mosquées et en tant que lieux d'apprentissage réciproque, ces plateformes de concertation permettent non seulement aux autorités communales d'être au courant des attentes d'une partie de la population mais également aux mosquées de faire remonter certaines revendications. Si ces concertations participent bien de stratégies politiques de conquête et de fidélisation électorales, elles permettent également aux mosquées de faire jouer le poids politique réel ou imaginaire que les élus leur attribuent afin d'influer sur la mise à l'agenda politique. Par ailleurs, elles participent du processus permettant aux présidents de mosquées d'acquérir progressivement des savoirs et des compétences sociales relatives au fonctionnement du langage, des procédures et des structures communales. Dans ce cadre, les plateformes de concertation constituent des espaces d'apprentissage et d'interconnaissance. C'est par ce biais que les présidents de mosquées peuvent être considérés comme des « *policy brokers* » ou

---

[3] F. Frégosi, « « Droit de cité » de l'islam et politiques municipales : analyse comparée entre Strasbourg et Mulhouse », *in* F. Frégosi et J.-P. Willaime (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 94.

[4] F. Frégosi, « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », *op. cit.*, p. 21.

intermédiaires de politique publique qui, certes ne prennent pas position en faveur d'une relative neutralité, mais s'engagent auprès des autorités communales en ayant pour préoccupation principale de limiter les conflits à un niveau relativement modéré et de trouver des solutions « raisonnables » leur permettant de disposer d'une position institutionnelle qui leur confère des ressources et une position stratégique de relais entre les différents groupes engagés dans la concertation.

Ensuite, en tant que systèmes d'action concrets, les plateformes de concertation ont eu pour effet une mise en réseaux des problèmes et difficultés rencontrés par les mosquées et une structuration collective des revendications des représentants de mosquées en tant que groupe, faisant émerger de nouvelles formes de solidarité leur rendant possible de parler d'une seule voix. Mais du point de vue des limites que nous avons relevées, il apparaît clairement, d'une part, que les plateformes de concertation tendent à une redistribution plutôt faible du pouvoir politique, défaut d'ailleurs courant des structures de participation de manière générale et que, d'autre part, la représentativité des acteurs est un problème central de leur mode de fonctionnement. En effet, même si les présidents de mosquées que nous avons rencontrés se sentent pleinement représentatifs de la population musulmane locale, il est clair que des procédures de sélection des interlocuteurs s'opèrent dans la constitution de telles plateformes, écornant de ce fait la représentativité de l'unique organe consulté. Par ailleurs, une analyse minutieuse du fonctionnement de ces plateformes a soulevé leur très forte personnalisation (les faisant relever de la chasse gardée du bourgmestre), leur difficulté de s'exempter du cadre fixé par l'action communale et d'orienter leur action vers d'autres domaines que la gestion locale du culte islamique, limitant par ce biais la participation d'une partie importante de la population musulmane à un secteur d'activité spécifique. Si les procédures fixées par le cadre de la concertation constituent des passages obligés et des formes de dépendance, elles permettent également d'accéder au caractère formel de la reconnaissance communale. Et si l'origine de la gestion publique de certaines pratiques musulmanes dans l'espace public par les autorités communales réside pour celles-ci dans le souci de respecter leurs compétences en termes d'hygiène et de sécurité publiques et moins dans celui de reconnaître ces pratiques, il n'en reste pas moins que cette gestion publique a des effets concrets sur le sentiment de reconnaissance perçu par les populations musulmanes au sens de leur incontournabilité dans l'espace public local.

Ceci démontre qu'au sein d'une partie de ce que nous avons qualifié de « communauté musulmane » bruxelloise – qui, bien qu'elle ne possède pas une existence matérielle délimitée, n'en est pas moins une catégorie symbolique produisant des effets réels –, émerge une lutte menée par une nouvelle catégorie de leaders, les présidents de mosquées, qui mobilisent des référents en vue de dénoncer le déni de reconnaissance des musulmans et de l'islam au quotidien et de revendiquer l'accès à des biens matériels et symboliques auxquels ont accès d'autres groupes confessionnels. Cette lutte est menée au niveau local parce que celui-ci offre une structure d'opportunités politiques favorables pour ces nouveaux acteurs mobilisés. Et ce, même si l'action du pouvoir communal contraint ces acteurs à s'inscrire dans un registre politique limité et à mener des transactions politiques sur la base de référentiels spécifiques de l'agir politique (visibilité de l'islam/neutralité de l'espace public).

En termes d'opportunités politiques, la fédéralisation de l'Etat belge ainsi que la régionalisation de la tutelle des cultes ont ouvert une fenêtre d'opportunités pour la mobilisation politique des présidents de mosquées car les communes se sont vues placées devant l'obligation pragmatique de gérer un certain nombre de conséquences pratiques du culte musulman sur leur territoire. La mobilisation politique des présidents de mosquées peut alors avoir lieu dans le cadre des plateformes de concertation où le refus politique a cédé la place à une nécessité bien comprise de trouver des partenaires fiables et représentatifs. De plus, la concentration spatiale des musulmans dans certains territoires bruxellois permet également de mettre à l'agenda politique communal des questions ayant trait à la gestion publique de l'islam. Ensuite, la conversion du statut d'étrangers à celui de nationaux rend possible pour les présidents de mosquées représentant une partie des populations musulmanes de dénoncer le déni de reconnaissance ressenti et, par conséquent, de revendiquer l'égalité de traitement et d'énoncer des enjeux en termes de reconnaissance identitaire auxquels sont associés d'autres enjeux d'accès à un bien social, à savoir les bénéfices de la gestion d'un culte reconnu. Enfin, la structure d'opportunités politiques est également en partie le résultat de l'émergence de nouveaux élus qui inscrivent leurs actions dans des enjeux locaux et trouvent ainsi une assise qu'une partie de la classe politique nationale d'origine bruxelloise avait négligée [5].

Ces plateformes de concertation en tant que transactions politiques entre autorités publiques et mosquées font, par conséquent, émerger sur la scène politique locale une nouvelle catégorie de leaders : les présidents de mosquées qui sont peu médiatisés mais jouent un rôle central dans ce processus en s'appuyant sur la légitimité de la mosquée en tant qu'acteur social et politique représentatif de la population musulmane locale. Nos observations corroborent le constat développé par Jocelyne Césari, Sakina Bargach et Damian Moore selon lequel « l'accès d'individus éduqués et membres des classes moyennes à la tête des associations, se traduit par une compétence de négociation supérieure à celle de la première génération immigrée et explique donc leur capacité à faire accepter la mosquée » [6]. Notre étude démontre, ensuite, qu'il s'opère une distinction au sein de la mosquée entre les imams et les présidents de mosquées, les premiers ayant en charge la gestion spirituelle de la communauté et les seconds la représentation politique. Les concertations avec les pouvoirs publics locaux constituent, par conséquent, une nouvelle donne en introduisant sur la scène locale un nouvel acteur qui se positionne en tant que musulman issu de la société d'accueil et susceptible de ce fait de remettre en cause la crédibilité des leaders venus du monde musulman sur la scène publique et sur le terrain de la représentativité [7]. L'expérience accumulée au cours des années par les représentants des mosquées, de mieux en mieux rodés aux normes de la négociation avec les pouvoirs publics, a professionnalisé la donne et leur a permis de faire monter en généralité leurs exigences

[5] L. Panafit, « Les problématiques de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique (1965-1996) », *op. cit.*, p. 261 et 262.

[6] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 25.

[7] O. Marongiu, « L'islam pluriel dans le nord : présentation d'une typologie », *in* G. Gosselin et J.-P. Lavaud (éd.), *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 159.

en les autorisant à s'inscrire dans des répertoires de revendication centrés sur l'égalité, la non-discrimination, l'application des règles de l'Etat de droit et le fonctionnement démocratique du pays de résidence [8]. En tant qu'acteurs politiques locaux, les présidents des mosquées mettent alors en œuvre des stratégies d'insertion au dispositif local et privilégient des formes d'actions institutionnelles, montrant leur habileté à utiliser de mieux en mieux les procédures administratives et politiques qui sont à leur portée pour discuter, contester, critiquer et produire des contre-projets [9]. Une élite musulmane est donc en pleine ascension, engagée dans une belgicisation de l'islam tout en préservant une identification à la Communauté mondiale des Croyants [10]. Ces leaders adressent alors des revendications à la société d'accueil et questionnent la place stigmatisée de l'islam et les discriminations subies par les musulmans en son sein [11]. Par conséquent, la gestion publique de l'islam comme moteur de l'action dans l'espace public ne conduit pas nécessairement les présidents de mosquées à se replier sur la « communauté », mais à se positionner différemment dans l'espace associatif afin d'accéder à de nouvelles positions auprès des édiles locaux [12].

Bien évidemment, dans leurs relations avec le pouvoir local, les présidents de mosquées n'échappent pas à certaines formes d'instrumentalisation par ce même pouvoir. Les populations musulmanes sont même soumises à une forme d'injonction paradoxale : d'un côté, il leur est signifié qu'une meilleure intégration passe par l'émancipation individuelle de la communauté religieuse et la neutralisation de la manifestation publique de cette affiliation ; de l'autre, la « communauté musulmane » est, en tant que groupe social, transformée non seulement en catégorie mais aussi en destinataire du discours public [13]. Mais dans le même temps, le refus de tout « communautarisme » est un principe qui demeure au fondement des politiques publiques et de la conception qu'ont les élus et les professionnels du développement social et urbain de la participation politique. Il en résulte des injonctions contradictoires en direction des « publics cibles » de l'action locale : si le « communautarisme » est proscrit, les groupes sont régulièrement renvoyés à leurs attaches communautaires et sommés de s'appuyer sur leurs réseaux familiaux, amicaux ou ethniques pour constituer un levier d'action collective [14].

Par ailleurs, alors que les concertations constituent sans aucun doute une fenêtre d'opportunités politiques pour les présidents de mosquées en termes d'accès à des biens et à des ressources tant symboliques que matérielles en présentant leurs revendications en tant que musulmans sur la scène locale et légitiment ainsi leur rôle d'acteur local

---

[8] V. Amiraux, « Expériences de l'altérité religieuse en Allemagne : Islam et espace public », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 142 et 143.

[9] M. Amzert, *op. cit.*, p. 160.

[10] J. Césari, S. Bargach, D. Moore, *op. cit.*, p. 37.

[11] U. Manco, M. Kanmaz, « De la pathologie au traitement, La gestion municipale de l'islam et des musulmans de Belgique », *op. cit.*, p. 76.

[12] N. Kakpo, *op. cit.*, p. 141.

[13] C. de Galembert, « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *op. cit.*, p. 52.

[14] E. Palomares, A. Rabaud, *op. cit.*, p. 77.

représentatif, dans le même temps, les institutions catégorisent également par le biais de ces concertations leur discours revendicatif en tant que musulmans sur la scène locale. En effet, ces concertations ont trait à l'islam et à sa gestion publique, il est alors impossible pour les présidents de mosquées de présenter des revendications qui n'auraient pas trait à la gestion publique de l'islam sur la scène locale mais au logement, à l'éducation, etc. et de se présenter sous une étiquette citoyenne plus large que celle de « musulmans » ou de « mosquées ». Si les institutions publiques ne peuvent être prises comme facteurs à l'origine de l'activité politique des groupes minoritaires [15], notre analyse montre qu'elles peuvent néanmoins influer sur la forme de leur mobilisation en imposant le cadre de celle-ci. L'acte de catégorisation exerce alors en soi un pouvoir, les catégories instituant une réalité « en usant du pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation dans le discours » [16] et structurant la perception du monde des acteurs et ce, « d'autant plus profondément qu'elle est plus largement reconnue, c'est-à-dire autorisée » [17].

Enfin, pour les autorités publiques locales, créer des réseaux avec les présidents de mosquées (et accepter une certaine visibilité de l'islam) facilite la neutralisation de leur impact électoral potentiel, à savoir l'éventualité que ceux-ci s'engagent plus visiblement et plus efficacement dans la lutte électorale et le jeu politique. Par conséquent, ils sont cooptés dans la gestion politique, leur force mobilisatrice électorale potentielle étant par là même neutralisée ou mobilisée au profit des élus locaux. Dans ce cadre, les procédures de concertation sont un moyen de trouver un équilibre ou plutôt un compromis politique entre les intérêts et les préoccupations de groupes d'électorats éventuellement opposés en soustrayant en partie au regard public et au débat électoral la gestion des pratiques musulmanes qui trouvent alors des moyens de s'exprimer dans des cercles plus restreints, les plateformes de concertation. Par conséquent, ces espaces publics en acte que constituent les concertations, en tant que procédés informels de discussion, déterminent et sélectionnent qui fait partie du « public » et qui sont ses représentants tout en confinant les revendications à un espace peu médiatisé. En effet, une part centrale de l'élaboration des politiques affectant la vie quotidienne se déroule sous forme de discussions entre appareils « représentatifs », groupes de pression et segments de l'administration sans que cela se double toujours d'une publicité des débats et des enjeux dans l'espace public [18].

Cependant, par le biais des concertations, le pouvoir communal offre aux présidents des mosquées un véritable rôle d'interlocuteurs de terrain et légitiment la présence et le rôle social de la mosquée dans l'espace politique local. Ces concertations servent alors pour les présidents de mosquées d'accès à la sphère politique formelle et de tremplin pour la mise en parole des demandes [19]. Dans ce cadre, les élus d'origine musulmane – dont nous avons vu que la catégorie n'avait de sens que dans le contexte local de l'instrumentalisation de leurs compétences au niveau de la gestion publique de l'islam et de leur positionnement ambigu quant aux revendications de visibilité

[15] H. Bousetta, *op. cit.*, p. 206.
[16] P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 285.
[17] *Ibid.*, p. 155.
[18] E. Neveu, *op. cit.*, p. 20.
[19] E. Le Texier, *op. cit.*, p. 9.

d'une partie des populations musulmanes, ont été des partenaires de cette socialisation et de ce passage au politique. Ceci étant, à l'heure actuelle, ils représentent de plus en plus des concurrents pour la représentation des populations musulmanes – les présidents des mosquées appréciant de moins en moins de les voir instrumentaliser certains thèmes faisant partie de leurs revendications à des fins électorales alors qu'eux-mêmes se présentent comme les seuls représentants légitimes de l'islam local désirant maximiser cet atout pour leurs propres négociations dans les plateformes de concertation. L'analyse de la politique publique locale permet alors de mettre en évidence le décalage entre des discours publics alarmistes ou restrictifs et des pratiques d'ajustement aux réalités locales.

Ainsi, alors que le discours public et médiatique se concentre sur le rôle et les prises de position des imams, les transactions politiques locales menées avec les présidents des mosquées inaugurent des solutions pragmatiques et pacifiées. Ainsi, la politique locale est caractérisée par une évolution récente mais notable dans le traitement de la diversité religieuse en général et de l'islam en particulier, à la fois en termes idéologiques et pragmatiques. A la différence donc du discours public officiel, les autorités publiques, dans leur action, font état d'un certain nombre de procédures négociées et de transactions politiques. Dans leur volonté d'harmoniser les différences qui surgissent dans l'espace public local, les pouvoirs publics tiennent alors compte de la politisation des identités et la négociation devient un nouveau mode de gestion des identités culturelles en quête de reconnaissance [20].

[20] A. Boubeker, *Les Mondes de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 111.

Bibliographie

1. Ouvrages

AUGE, Marc (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, Coll. « La librairie du XXe siècle », 149 p.

BAGUENARD, Jacques, BECET, Jean-Marie (1995), *La démocratie locale*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 127 p.

BALIBAR, Etienne (2002), *Droit de cité*, Paris, PUF, 218 p.

BASTENIER, Albert, DASSETTO, Felice (1984), *L'Islam transplanté : vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Bruxelles, EPO, 200 p.

—, — (1993), *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 317 p.

— (2004), *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF, Coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 346 p.

BERDOULAY, Vincent, SOUBEYRAN, Olivier (2002), *L'écologie urbaine et l'urbanisme. Aux fondements des enjeux actuels*, Paris, La Découverte, Coll. « Recherches », 268 p.

BERNOUX, Philippe (1985), *La sociologie des organisations. Initiation théorique suivie de douze cas pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 5e éd. revue et corrigée, 382 p.

BOUAMAMA, Saïd (2004), *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*, Roubaix, Editions Le Geai Bleu, 180 p.

BOUBEKER, Ahmed (2003), *Les Mondes de l'ethnicité*, Paris, Editions Balland, Coll. « Voix et Regards », 361 p.

BOURDIEU, Pierre (2001 [1982]), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, Coll. « Points Essais », 423 p.

BOUZAR, Dounia (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans : nouveaux travailleurs sociaux ?*, Paris, La Découverte et Syros, Coll. « Alternatives sociales », 181 p.

CHEBEL, Malek (1998), *La formation de l'identité politique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 223 p.

— (1995), *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, Coll. « Spiritualités vivantes », 501 p.

COLAS, Dominique (2002), *Sociologie politique*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 568 p.

COSSÉE, Claire, LADA, Emmanuelle, RIGONI, Isabelle (dir.) (2004), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris, Armand Colin, 319 p.

CROZIER, Michel, FRIEDBERG, Erhard (1977), *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Editions du Seuil, 500 p.

DACHEUX, Eric (2000), *Vaincre l'indifférence : les associations dans l'espace public européen*, Paris, CNRS Editions, 164 p.

DASSETTO, Felice (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Musulmans d'Europe », 383 p.

— (1991), *Immigrés et communes : équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, Louvain-La-Neuve, Academia, Coll. « Sybidi Papers », 95 p.

DELWIT, Pascal (2009), *La vie politique en Belgique de 1830 à nos jours*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 368 p.

DRIS, Nassima (2001), *La ville mouvementée. Espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger*, Paris, L'Harmattan, 435 p.

FIJALKOW, Yankel (2002), *Sociologie de la ville*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 121 p.

FOLDVARY, F. E., *Public goods and private communities : the market provision of social services*, Aldershot, E. Elgar, 1994, 264 p.

FRASER, Nancy (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, Coll. « Textes à l'appui », série « politique et sociétés », p. 19-36.

FRIEDBERG Erhard (1997 [1993]), *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil, 2e éd. revue et corrigée, 422 p.

GARBAYE, Romain (2005), *Getting Into Local Power. The Politics of Ethnic Minorities in British and French Cities*, Oxford, Blackwell Publishing, 266 p.

GEISSER, Vincent (1997), *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po, 261 p.

GERMAIN, Annick *et al.* (2003), *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*, Montréal, Institut national de la recherche scientifique, Urbanisation, Culture et Société, 127 p.

GOFFMAN, Erving (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi* (*vol. 1)*, Paris, Editions de Minuit, Coll. « Le sens commun », 251 p.

— (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public* (*vol. 2)*, Paris, Editions de Minuit, Coll. « Le sens commun », vol 2 : Les relations en public, 372 p.

GRAFMEYER, Yves (1994), *Sociologie urbaine*, Paris, Editions Nathan, 127 p.

HABERMAS, Jürgen (1978), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 324 p.

HONNETH, Axel (2002), *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du Cerf, 232 p.

HUNYADI, Mark, *La vertu du conflit : pour une morale de la médiation*, Paris, Editions du Cerf, 1995, 112 p.

INGLEHART, Ronald (1977), *The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press.

KAKPO, Nathalie (2007), *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presse de Sciences po, Coll. « Sociétés en mouvement », 197 p.

KRIESI, Hanspeter, KOOPMANS, Ruud, DUYVENDAK, Jan Willem, GIUGNI, Marco G. (1995), *New Social Movements in Western Europe : A comparative Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 310 p.

MARONGIU, Omero (2005), *Collectivités locales et associations cultuelles en droit français. L'exemple de la pratique de l'islam*, Roubaix, D'un Monde à l'Autre, 71 p.

NEVEU, Erik (1996), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Editions La Découverte, 122 p.

OGIEN, Albert, QUÉRE, Louis (2005), *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Editions Ellipses, Coll. « Vocabulaire de », 127 p.

RAULIN, Anne (2000), *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Connaissance des hommes », 229 p.

— (2004), *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin, Coll. « Cursus », 188 p.

RAWLS, John (1997 [1987]), *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Editions du Seuil, Coll. « Points Essais », n° 354, 665 p.

REA, Andrea, TRIPIER, Maryse (2003), *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 122 p.

RÉMY, Jean, VOYÉ, Liliane, SERVAIS, Emile (1990 [1978]), *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne. Conflits et transaction sociale* (*vol. 1)*, Bruxelles, Les Editions Vie Ouvrière, 383 p.

—, — (1981), *Ville, ordre et violence : formes spatiales et transaction sociale*, Paris, PUF.

RICŒUR, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 431 p.

SANCHEZ-MAZAS, Margarita (2004), *Racisme et xénophobie*, Paris, PUF, Coll. « Psychologie sociale », 249 p.

TAYLOR, Charles (1994 [1992 Princeton University Press]), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Avec les commentaires de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer et Susan Wolf, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 142 p.

YOUNG, Iris (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 286 p.

2. Parties d'ouvrages

AL BOUTY, M. (2001), « La Mosquée lieu d'égalité », dans *La Mosquée dans la cité*, Paris, La Medina, p. 9-10.

ALLIEVI, Stefano (2003b), « Relations and Negotiations : Issues and Debates on Islam », dans Brigitte MARÉCHAL, Stefano ALLIEVI, Felice DASSETTO and Jorgen NIELSEN (éd.), *op. cit.*, p. 331-368.

AMZERT, MALIKA (2001), « Du cadre de vie à l'espace public », dans Jean-Yves TOUSSAINT et Monique ZIMMERMANN (dir.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, p. 157-165.

ARCAND, Sébastien (2004), « Participation des groupes ethniques minoritaires aux débats de société au Québec : entre évolution et *statu quo* », dans Joseph GATUGU, Spyros AMORANITIS et Altay MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 205-221.

BADUEL, Pierre Robert (1988), « Habitat traditionnel et polarités structurales dans l'aire arabo-musulmane », dans Robert BADUEL (dir.), *Habitat, Etat, société au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, p. 231-256.

BARRIL, Claudia, CARREL, Marion, GUERRERO, Juan-Carlos, MARQUEZ, Alicia (2003), « Introduction », dans Claudia BARRIL, Marion CARREL, Juan-Carlos GUERRERO et Alicia MARQUEZ (dir.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, p. 11-22.

BEAUCHEMIN, Jacques (2003), « La reconnaissance du particularisme identitaire en tant que nouvel universalisme, L'ambiguïté du projet politique dans les sociétés pluralistes », dans Jean-Marc LAROUCHE (dir.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 79-94.

BENVENISTE, Annie (2005), « Trajectoires socio-résidentielles ou la force des constructions identitaires », dans Rabia BEKKAR (textes réunis par), *Ethnicité et lien social. Politiques publiques et stratégies résidentielles*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Villes et Entreprises », p. 23-46.

BERDOULAY, Vincent, DA COSTA GOMES, Paulo C., LOLIVE, Jacques (2004), « L'espace public ou l'incontournable spatialité de la politique », dans Vincent BERDOULAY, Paulo C. DA COSTA GOMES et Jacques LOLIVE (dir.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, Pessac, Maisons des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA), p. 9-25.

BILGE, Sirma (2004), « L'associationnisme immigré : un cadre d'analyse des rapports constitutifs à travers le cas turc à Montréal », dans Joseph GATUGU, Spyros AMORANITIS et Altay MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 161-180.

BLAISE, Pierre, DE COOREBYTER, Vincent (1997), « La reconnaissance et la représentation de l'islam », dans Marie-Thérèse COENEN et Rosine LEWIN (dir.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 221-237.

BLANC, Maurice (1994), « La transaction dans les sciences sociales : vers un paradigme élargi », dans Maurice BLANC, Marc MORMONT, Jean RÉMY et Tom STORRIE, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, p. 21-47.

— (1994), « L'invention de la démocratie locale », dans Maurice BLANC, Marc MORMONT, Jean RÉMY et Tom STORRIE, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, p. 261-292.

— (1999), « Participation des habitants et politique de la ville », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 177-196.

— (2001), « Gouvernement local et contrôle démocratique », dans Michel BASSAND, Vincent KAUFMANN et Dominique JOYE (dir.), *Enjeux de la sociologie urbaine*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, p. 193-207.

—, MORMONT, Marc, REMY, Jean, STORRIE, Tom (1994), « Vie quotidienne, transaction sociale et démocratie », dans Maurice BLANC, Marc MORMONT, Jean RÉMY et Tom STORRIE, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, 319 p.

BLONDIAUX, Loïc (1999), « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 367-404.

—, MARCOU, Gérard, RANGEON, François (1999), « La démocratie locale : mythe et réalités », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 5-10.

BOURDIN, Alain (1992), « Négocier ou coopérer : les conditions d'un choix », dans Maurice BLANC (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Sociales », p. 151-166.

— (1996), « Transaction et action organisée », dans Liliane VOYÉ (éd.), *Ville et transactions sociales*, Paris, L'Harmattan, p. 247-258.

BOUSETTA, Hassan (2005), « Politiques post-immigration et mobilisation des Marocains dans quatre villes européennes », dans Lionel ARNAUD (dir.), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne. Politiques, mobilisations, identités*, Paris, La Découverte, Coll. « Recherches », p. 185-207.

CASHMORE, E. Ellis (1993), « Les fonctions positives du conflit racial », dans Maurice BLANC et Sylvie LE BARS (éd.), *Les minorités dans la cité. Perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », p. 21-35.

CHEVALLIER, Jacques (1996), « Immigrés, citoyenneté et démocratie locale », dans Bernard DELEMOTTE et Jacques CHEVALLIER (dir.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, p. 71-79.

— (1999), « Synthèse », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 405-415.

COLE, Alistair, JOHN, Peter (1995), « Les réseaux locaux de politique publique en France et en Grande-Bretagne », dans Patrick LE GALÈS et Mark THATCHER (dir.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Politiques », p. 211-227.

COMMAILLE, Jacques (2004), « Sociologie de l'action publique », dans Laurie BOUSSAGUET, Sophie JACQUOT et Pauline RAVINET (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, Coll. « Références », p. 413-421.

COORNAERT, Monique (1992), « Transaction sociale, règle et régulation : une voie pour la construction de la Cité », dans Maurice BLANC (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Sociales », p. 136-150.

CORDEIRO, Albano (1996), « Pratiques associatives, pratiques citoyennes », dans Maurice BLANC, Guy DIDIER et Anne FLYE SAINTE MARIE, *Immigrés en Europe : le défi citoyen*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Forum de l'IFRAS », p. 95-103.

DASSETTO, Felice (1990), « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », dans Albert BASTENIER et Felice DASSETTO (dir.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck, p. 179-208.

— (1997), « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions » dans Felice DASSETTO (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, p. 17-34.

— (2004), « Islam et Europe : au défi d'une rencontre de civilisations », dans Caroline PAILHE (coordination), *Europes et Mondes musulmans. Un dialogue complexe*, Bruxelles, Grip/ Complexe, Coll. « Les livres du GRIP », 278-279, p. 143-164.

DE CASTRO, Inas Elias (2004), « Espaces publics : entre publicité et politique », dans Vincent BERDOULAY, Paulo C. DA COSTA GOMES et Jacques LOLIVE (dir.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, Pessac, Maisons des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA), p. 87-98.

— (2004), « Le « oui » municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam », dans Anne GOTMAN (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 383-407.

DELWIT, Pascal (2005), « The Local Political Elite in the Brussels Region : a Changing Environment and New Elites ? », dans Herwig REYNAERT, Kristof STEYVERS, Pascal DELWIT and Jean-Benoit PILET (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, Brugge, Vanden Broele, p. 343-372.

—, REA, Andrea (2007), « Introduction », dans Pascal DELWIT, Andrea REA et Marc SWYNGEDOUW (dir.), *Bruxelles ville ouverte. Immigration et diversité culturelle au cœur de l'Europe*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Villes et entreprises », p. 9-18.

DENOIX, Sylvie (2002), « Les notions de « privé » et de « public » dans le monde musulman sunnite médiéval », dans Mohamed KERROU (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 133-151.

DENTERS, Bas (2005), « Squandering Away Thorbecke's Legacy ? Some Considerations on Recent Dutch Local Government Reforms », dans Herwig REYNAERT, Kristof STEYVERS, Pascal DELWIT and Jean-Benoit PILET (éd.), *Revolution or Renovation? Reforming Local Politics in Europe*, Brugge, Vanden Broele, p. 421-444.

—, ROSE, Lawrence E. (2005), « Local Governance in the Third Millennium », dans Bas DENTERS and Lawrence E. ROSE (éd.), *Comparing Local Governance : Trends and Developments*, Houndmills, Palgrave/Macmillan, Coll. « Government Beyond the Centre », p. 1-11.

EMAGNA, Maximin (1996), « Citoyenneté, démocratie locale et participation politique des populations d'origine étrangère en Belgique », dans Bernard DELEMOTTE et Jacques CHEVALLIER (dir.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, p. 145-165.

FASSIN, Didier (2006), « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », dans Didier FASSIN, Eric FASSIN (éd.), *De la question sociale à la question raciale ?, Représenter la société française*, Paris, La Découverte, p. 19-36.

—, FASSIN, Eric (2006), « A l'ombre des émeutes », dans Didier FASSIN et Eric FASSIN (dir.), *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*, *op. cit.*, p. 5-16.

FERRARI, Silvio (2002), « Islam and the Western European Model of Church and State Relations », dans Wasif SHADID and Sjoerd VAN KONINGSVELD (éd.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State : the Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, p. 6-19.

FICHET, Brigitte (2004), « La citoyenneté de résidence à l'épreuve du Conseil consultatif des étrangers de Strasbourg », dans Anne GOTMAN (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs* « *étrangers* », Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 471-484.

FORET, François (2007), « Introduction », dans ID. (éd.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, Coll. « Etudes européennes », p. 9-27.

—, SCHLESINGER, Philip (2007), « Le religieux dans la légitimation de l'Union européenne », dans François FORET (éd.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, *op. cit*., p. 229-249.

FREGOSI, Franck (2001), « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », dans Franck FRÉGOSI et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, p. 11-26.

— (2001), « Droit de cité » de l'islam et politiques municipales : analyse comparée entre Strasbourg et Mulhouse », dans Franck FRÉGOSI et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, *op. cit*., p. 92-137.

— (2003), « Acteurs, mouvements et dynamiques de l'islam turc à Strasbourg », dans Rémy LEVEAU, Catherine WITHOL DE WENDEN et Khadija MOHSEN-FINAN (dir.), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, p. 35-56.

GARBAYE, Romain (2005b), « Gouvernance urbaine, minorités ethniques et identités locales à Birmingham, Lille et Roubaix », dans Lionel ARNAUD (dir.), *Les minorités ethniques dans l'Union européenne. Politiques, mobilisations, identités*, Paris, La Découverte, Coll. « Recherches », p. 165-183.

GATUGU, Joseph (2004), « Associations issues de l'immigration en Belgique : définition, typologie, enjeux, problématiques », dans Joseph GATUGU, Spyros AMORANITIS et Altay MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles* (*re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 31-66.

GAUCHET, Marcel (2003), « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique », dans Thomas FERENCZI (éd.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Complexe, p. 53-60.

GEISSER, Vincent (1996), « Des élus d'origine maghrébine dans les conseils municipaux : une avancée ambiguë pour la démocratie locale », dans Bernard DELEMOTTE et Jacques CHEVALLIER (dir.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, p. 35-44.

— (1999), « La mise en scène républicaine de l'ethnicité maghrébine : discours d'Etat, discours d'acteurs ? », dans Catherine NEVEU (dir.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Politiques », p. 203-223.

— (2003), « Citoyenneté, localité et ethnicité : nouveau triptyque identitaire chez les jeunes Français ? », dans Rémy LEVEAU, Catherine WITHOL DE WENDEN et Khadija MOHSEN-FINAN (dir.), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, p. 15-33.

GENARD, Jean-Louis (2003), « Reconnaissance et citoyenneté. Vers une psychologisation de l'intervention étatique », dans Jean-Marc LAROUCHE (dir.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 7-26.

GERMAIN, Annick (2004), « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », dans Anne GOTMAN (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs* « *étrangers* », Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 425-444.

GHOMARI, Mohamed (2002), « L'espace limitrophe, pratiques habitantes et représentations territoriales », dans Mohamed KERROU (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 201-223.

— (2004), « L'espace public entre univocité et contradictions dans la ville arabo-islamique », dans Vincent BERDOULAY, Paulo C. DA COSTA GOMES et Jacques LOLIVE (dir.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, Pessac, Maisons des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA), p. 123-130.

GONTCHAROFF, Georges (1999), « Le renouveau des comités de quartier », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 305-327.

GOTMAN, Anne (2004), « Ségrégation et intégration : changements et continuités », dans ID. (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs* « *étrangers* », Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 301-307.

GOVAERT, Serge (2004), « Politique et religion : des changements dans les règles du jeu », dans *L'état de la Belgique, 1989-2004. Quinze années à la charnière du siècle*, Bruxelles, De Boeck, p. 265-298.

HAMMOUCHE, Abdelhafid (2001), « Visibilité sociale et appropriation des espaces », dans Jean-Yves TOUSSAINT et Monique ZIMMERMANN (dir.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit.*, p. 115-124.

HERBERT, Jean-Loup (2001), « Les musulmans en Europe, enracinement historique et présence participative », dans *La Mosquée dans la cité*, Paris, La Medina, p. 77-84.

HERVIEU-LEGER, Danièle (2003), « Les identités religieuses en modernité : décompositions, compositions, recompositions », dans Thomas FERENCZI (éd.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Complexe, p. 21-24.

HOSSARD, Nicolas, JARVIN, Magdalena (2005), « Introduction », dans Nicolas HOSSARD et Magdalena JARVIN (dir.), *« C'est ma ville ! ». De l'appropriation et du détournement de l'espace public*, Paris, L'Harmattan, p. 19-27.

HUMBERT-DROZE SWEZEY, Annie (2003), « Espace public européen et politiques culturelles européennes : du lien social au lien socioculturel », dans Arnaud MERCIER (coord.), *Vers un espace public européen ? Recherches sur l'Europe en construction*, Paris, L'Harmattan, p. 103-118.

JACOBS, Dirk (2001), « Immigrants in a multinational political sphere : the case of Brussels », *in* A. ROGERS and J. TILLIE (éd.), *Multicultural Policies and Modes of Citizenship in European Cities*, Aldershot, Ashgate.

JOYEUX, Ludovic (2002), « L'espace urbain et les enjeux de la différenciation : ethnicité et grand ensemble », dans Ludovic JOYEUX (coord.), *Quand l'altérité se fait en-jeux,* Paris, L'Harmattan, Coll. « Recherches », p. 151-212.

KERROU, Mohamed (2002), « Introduction », dans ID. (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 19-44.

KRIESI, Hanspeter (1996), « The Organizational Structure of New Social Movements in a Political Context », dans Doug MCADAM, John D. MCCARTHY and Mayer N. ZALD (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, Coll. « Cambridge Studies in Comparative Politics », p. 152-184.

LAMBERT, Pierre-Yves (2000), « La participation politique et les médias de la population musulmane de Belgique », dans Ural MANÇO (éd.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 63-82.

LAMBERT, Sylvie (2004), « » Elus d'origine étrangère » et vie associative : quelles ressources pour la démocratie en Belgique francophone ? », dans Joseph GATUGU, Spyros AMORANITIS et Altay MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles* (*re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 135-154.

LASCOUMES, Pierre, LE GALES, Patrick (2004), « L'action publique saisie par ses instruments », dans Pierre LASCOUMES et Patrick LE GALÈS (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 11-41.

LEYENAAR, Monique (2005), « Inclusiveness of New Forms of Local and Regional Political Decision-Making in Terms of Gender », dans Herwig REYNAERT, Kristof STEYVERS, Pascal DELWIT and Jean-Benoit PILET (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, Bruges, Vanden Broele, p. 235-259.

LOCHAK, Danièle (1996), « Comment définir la citoyenneté ? », dans Bernard DELEMOTTE et Jacques CHEVALLIER (dir.), *Etranger et citoyen. Les immigrés et la démocratie locale*, Paris, L'Harmattan, p. 13-25.

MABILEAU, A. (1993), « Présentation », dans ID. (éd.), *A la recherche du local*, Paris, L'Harmattan, p. 9-18.

— (1999), « A la recherche de la démocratie locale, Le représentant et le citoyen », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 63-69.

MAGNIER, Annick (2005), « European Local Government Reforms and Cultures of Political Representation. Notes for a Comparative Analysis », dans Herwig REYNAERT, Kristof STEYVERS, Pascal DELWIT and Jean-Benoit PILET (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, Brugge, Vanden Broele, p. 289-311.

MANCO, Altay (2004), « La vie associative des communautés issues de l'immigration en Wallonie et à Bruxelles : enquête sur les relations avec les autorités politiques et administratives », dans Joseph GATUGU, Spyros AMORANITIS et Altay MANÇO (éd.), *La vie associative des migrants : quelles (re)connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 97-133.

MANCO, Ural (2004), « Musulmans et islam en Occident : révélateurs des limites du pluralisme culturel démocratique ? », dans Ural MANÇO (dir.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 13-34.

— (2005), « Accueil et institutionnalisation de l'islam au niveau municipal : le cas de la communauté turque de Schaerbeek », dans Altay MANÇO et Spyros AMORANITIS (coord.), *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 83-102.

—, KANMAZ, Meryem (2004), « Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », dans Ural MANÇO (dir.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences Interculturelles », p. 85-115.

MARONGIU, Omero (2001), « L'islam pluriel dans le nord : présentation d'une typologie », dans Gabriel GOSSELIN et Jean-Pierre LAVAUD (éd.), *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », p. 153-175.

MARTINIELLO, Marco (1993), « Pour une sociologie politique de la situation post-migratoire en Belgique », dans Marco MARTINIELLO et Marc PONCELET (dir.), *Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen*, Bruxelles, De Boeck, p. 167-185.

— (1997), « Quelle participation politique », dans Marie-Thérèse COENEN et Rosine LEWIN (dir.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 102-120.

—, REA, Andrea, BOUSSETTA, Hassan, JACOBS, Dirk, SWYNGEDOUW, Marc (2006), « Les Belges d'origine étrangère dans le système politique bruxellois (1994-2004) », dans Dirk JACOBS, Hassan BOUSSETTA, Andrea REA, Marco MARTINIELLO et Marc SWYNGEDOUW, *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, Louvain-la-Neuve, Académia/Bruylant, Coll. « Cahiers Migrations », p. 7-20.

MATUSZEWICZ, Régis (2004), « Représentations et pratiques des conseils de quartier : une démocratie participative an devenir sous contrainte », dans Stéphane

Guérard (coord.), *Crise et mutation de la démocratie locale. En Angleterre, en France et en Allemagne*, Paris, L'Harmattan, p. 199-224.

Mazet, Pierre (1999), « Participation des habitants et politiques publiques délibératives : pour une approche critique de la démocratie locale », dans Catherine Neveu (dir.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Politiques », p. 83-113.

—, McCarthy, John D., Zald, Mayer N. (1996), « Opportunities, Mobilizing Structures and Framing Processes – toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements », dans Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, Coll. « Cambridge Studies in Comparative Politics », p. 1-20.

McCarthy, John D. (1996), « Constraints and Opportunities in Adopting, Adapting, and Inventing », dans Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, *op. cit*., p. 141-151.

Melliti, Imed (2002), « Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine », dans Mohamed Kerrou (dir.), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 177-199.

Metcalf, Barbara (1996), « Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities », dans Barbara Metcalf (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/ (consulté le 18 juillet 2007), p. 1-17.

Mormont, Marc (1992), « Pour une typologie des transactions sociales », dans Maurice Blanc (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques Sociales », p. 112-135.

Navez-Bouchanine (1996), « De l'espace fragmenté comme ressource », dans Liliane Voyé (dir.), *Ville et transactions sociales. Hommage au professeur Jean Rémy*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Villes et Entreprises », p. 7-28

Nizard, Sophie (2001), « Sarcelles : construction des identités juives dans la cité », dans Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, p. 224-247.

Palomares, Elise, Rabaud, Aude (2004), « L'arrangement des origines », dans Claire Cossée, Emmanuelle Lada, Isabelle Rigoni (dir.), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris, Armand Colin, p. 75-91.

Panafit, Lionel (1997), « Les problématiques de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique (1965-1996) », dans Felice Dassetto (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-la-Neuve, Academia/Bruylant, p. 253-269.

— (2003), « Ethnicité et citoyenneté dans l'espace public belge », dans Rémy Leveau, Catherine Withol de Wenden et Khadija Mohsen-Finan (dir.), *De la citoyenneté locale*, Paris, Institut français des relations internationales, p. 57-69.

Piette, Albert (1990), « L'école de Chicago et la ville cosmopolite d'aujourd'hui : lectures et relectures critiques », dans Albert Bastenier et Felice Dassetto (dir.),

Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation des sociétés, Louvain-La-Neuve, De Boeck Université, p. 67-83.

PILET, Jean-Benoit, STEYVERS, Kristof, DELWIT, Pascal, REYNAERT, Herwig (2005), « Assessing Local Government Reforms : Revolution or Renovation ? », dans Herwig REYNAERT, Kristof STEYVERS, Pascal DELWIT and Jean-Benoit PILET (éd.), *Revolution or Renovation ? Reforming Local Politics in Europe*, Brugge, Vanden Broele, p. 615-639.

PIVIN, Philippe (2007), « La Commune et l'islam », dans Denis DUCARME (éd.), *Islam de Belgique. Entre devoir d'intégration et liberté religieuse*, Bruxelles, Editions Luc Pire, p. 46-55.

QURESHI, Regula Burckhardt (1996), « Recitation and Community among South Asian Muslims in Canada », dans Barbara METCALF (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/ (consulté le 18 juillet 2007), p. 28-40.

RACINE, Jean-Bernard (1996), « La géographie culturelle à la rencontre du religieux et de l'urbain », dans Liliane VOYÉ (dir.), *Ville et transactions sociales. Hommage au professeur Jean Rémy*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Villes et Entreprises », p. 163-177.

RANGEON, François (1999), « Les comités de quartier : instruments de démocratie locale ? », dans *La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, p. 329-345.

RAYMOND, Roland (1999), « La politique associative de la ville à l'épreuve de l'informel », dans Catherine NEVEU (dir.), *Espace public et engagement politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques politiques », p. 257-303.

REA, Andrea (1997), « Mouvements sociaux, partis et intégration », dans Marie-Thérèse COENEN et Rosine LEWIN (dir.), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 47-100.

—, JACOBS, Dirk, BOUSSETTA, Hassan, MARTINIELLO, Marco, SWYNGEDOUW, Marc (2006), « L'essor des candidats issus de l'immigration », dans Dirk JACOBS, Hassan BOUSSETTA, Andrea REA, Marco MARTINIELLO et Marc SWYNGEDOUW, *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, Louvain-la-Neuve, Académia/Bruylant, Coll. « Cahiers Migrations », p. 89-114.

RÉMY, Jean (1992), « La vie quotidienne et les transactions sociales : perspectives micro ou macro-sociologiques », dans Maurice BLANC (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », p. 83-111.

— (2005), « Ethnicité, agrégation, ségrégation », dans Rabia BEKKAR (textes réunis par), *Ethnicité et lien social. Politiques publiques et stratégies résidentielles*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Villes et Entreprises », p. 7-10.

RENAERTS Monique, MANÇO Ural (2000), « Lente institutionnalisation de l'islam et persistance d'inégalités face aux autres cultes reconnus », dans Ural MANÇO (éd.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 83-106.

ROBERTS, John Michael, CROSSLEY, Nick (2004), « Introduction », dans John Michael ROBERTS et Nick CROSSLEY (éd.), *After Habermas : New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 1-27.

SCHAEFFER, Fanny (2002), « Ici et là-bas : le champ des possibles », dans Ludovic JOYEUX (sous la coordination de), *Quand l'altérité se fait en-jeux,* Paris, L'Harmattan, Coll. « Recherches », p. 213-261.

SEILER, Daniel-Louis (1999), « Un Etat entre importation et implosion : consociativité, partitocratie et lotissement dans la sphère publique en Belgique », dans Pascal DELWIT, Jean-Michel DE WAELE et Paul MAGNETTE (éd.), *Gouverner la Belgique. Clivages et Compromis dans une société complexe*, Paris, PUF, p. 15-51.

SINTOMER, Yves (2003), « L'espace public européen : les ambivalences d'une notion », dans Arnaud MERCIER (dir.), *Vers un espace public européen ? Recherches sur l'Europe en construction*, Paris, L'Harmattan, p. 179-189.

SMITH, Andy (1995), « Réintroduire la question du sens dans les réseaux d'action publique », dans Patrick LE GALÈS et Mark THATCHER (dir.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, L'Harmattan, Coll. « Logiques politiques », p. 109-120.

STORRIE, Tom (1994), « La citoyenneté, un auto-apprentissage institutionnel », dans Maurice BLANC, Marc MORMONT, Jean RÉMY et Tom STORRIE, *Vie quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale* (*suite)*, Paris, L'Harmattan, p. 235-260.

SUAUD, Charles (2004), « Identification et classification des étrangers dans la politique municipale de Nantes », dans Anne GOTMAN (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 447-469.

SWYNGEDOUW, Marc, JACOBS, Dirk, REA, Andrea, BOUSSETTA, Hassan, MARTINIELLO, Marco (2006), « Conclusion », dans Dirk JACOBS, Hassan BOUSSETTA, Andrea REA, Marco MARTINIELLO et Marc SWYNGEDOUW, *Qui sont les candidats aux élections bruxelloises ?*, Louvain-la-Neuve, Académia/Bruylant, Coll. « Cahiers Migrations », p. 115-119.

TARROW, Sidney (1996), « States and Opportunities : The Political Structuring of Social movements », dans Doug MCADAM, John D. MCCARTHY and Mayer N. ZALD (éd.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, Coll. « Cambridge Studies in Comparative Politics », p. 41-61.

TOUSSAINT, Jean-Yves, ZIMMERMANN, Monique (2001), « L'espace public et l'espace du public, Politique et aménagement », dans Jean-Yves TOUSSAINT et Monique ZIMMERMANN (dir.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, p. 73-91.

—, — (2001), « L'espace public en débat », dans Jean-Yves TOUSSAINT et Monique ZIMMERMANN (dir.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, *op. cit*., p. 265-277.

VERHOEVEN, Marie (1997), « Minorité musulmane et ville », dans Felice DASSETTO (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, p. 123-139.

VOIROL, Olivier (2003), « L'espace public et les luttes pour la reconnaissance : de Habermas à Honneth », dans Claudia BARRIL, Marion CARREL, Juan-Carlos GUERRERO et Alicia MARQUEZ (dir.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, p. 117-137.

VOISIN, Bruno (2001), « Espaces publics, espaces de ville, espaces de vie », dans Jean-Yves TOUSSAINT et Monique ZIMMERMANN (dir.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, p. 33-47.

VOYÉ, Liliane (1992), « Transaction et consensus supposé », dans Maurice BLANC (éd.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », p. 194-213.

WIHTOL DE WENDEN, Catherine (2005), « Seconde génération : le cas français », dans Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Editions, Coll. « Science politique », p. 7-19.

WILLAIME, Jean-Paul (1996), « Laïcité et religion en France », dans Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, p. 153-171.

— (1996), « Les religions et l'unification européenne », dans Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, *op. cit.*, p. 291-314.

— (2001), « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », dans Franck FRÉGOSI et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, p. 346-364.

WOLL, Cornelia (2004), « Régulation », dans Laurie BOUSSAGUET, Sophie JACQUOT et Pauline RAVINET (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, Coll. « Références », p. 377-384.

3. Articles

AKGÖNÜL, Samim (2006), « L'islam turc en Alsace-Moselle : isolement et interactions », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 93-115.

ALLIEVI, Stefano (2005), « How the Immigrants has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, p. 135-163.

AMEZ, F. (2002), « Un aspect oublié de la réforme de l'Etat : le régime des cultes », *Journal des tribunaux*, 6062, p. 529-537.

AMIRAUX, Valérie (2002), « Expériences de l'altérité religieuse en Allemagne : Islam et espace public », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, p. 127-146.

— (2006), « Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 185-208.

BASTENIER, Albert (1994), « Les minorités d'origine musulmane en Europe, Réflexion à propos d'une implantation », *Problèmes d'histoire des religions*, « Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne », 5, p. 97-107.

BELAND, Daniel (2002), « Néo-institutionnalisme historique et politiques sociales : une perspective sociologique », *Politique et Société*, 21/3, p. 21-39.

BERGERON, Henri, SUREL, Yves, VALLUY, Jérôme (1998), « L'Advocacy Coalition Framework, Une contribution au renouvellement des études de politiques publiques ? », *Politix*, 41, p. 195-223.

BLAISE, Pierre, DE COOREBYTER, Vincent (1990), « L'Islam et l'école. Anatomie d'une polémique », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1270-1271, 58 p.

BOUBEKER, Ahmed (2006), « La reconnaissance publique de l'islam en France : entre gestion locale et communauté d'expérience », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 9-32.

BOUZAR, Dounia (2006), « Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman », », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 117-138.

CESARI, Jocelyne (2002), « L'islam en Europe. L'incorporation d'une religion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, p. 7-20.

— (2005), « Mosque Conflicts in European Cities : Introduction », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, p. 1015-1024.

—, BARGACH, Sakina, MOORE, Damian (2002), « L'islamisation de l'espace public français, Vers la fin du conflit ? », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, p. 23-42.

CHELKOFF, Grégoire, THIBAUD, Jean-Paul (1992), « L'espace public, modes sensibles », *Les Annales de la recherche urbaine*, 57-58, http://www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/datas/annales/chelkof.htm (consulté le 18 octobre 2007).

DASSETTO, Felice (2007), « Musulmanes et musulmans d'ici », *La Revue Nouvelle*, 9, p. 6-11.

—, BASTENIER, Albert (1988), « Sciences sociales et islam transplanté : concepts et méthodes, Questions à partir d'expérience de recherche », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVII, Paris, Editions du CNRS, p. 73-83.

DE GALEMBERT, Claire (2006), « L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 33-53.

DELANTY, Gerard, JONES, Paul R. (2002), « European Identity and Architecture », *European Journal of Social Theory*, 5/4, p. 453-466.

DELWIT, Pascal (2006), « Les mandataires communaux en Région bruxelloise : environnement changeant, nouvelles élites ? », *Les Cahiers du CEVIPOL*, 2, 25 p.

—, HELLINGS Benoit (2002), « La nouvelle réforme de l'Etat : processus, contenu, méthode », *Administration publique. Revue du droit public et des sciences administratives*, 2-3-4, p. 99-106.

ECKARDT, Frank (2006), « La « Moscheenstreit » : la polémique autour des mosquées dans les villes allemandes », », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 161-184.

FENTON, Laura (2005), « Citizenship in Private Space », *Space and Culture*, 8/2, p. 180-192.

FREGOSI, Franck (2006), « Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam », *Les Cahiers de la Sécurité*, 62, 3e trimestre, p. 71-92.

GAGNON, Julie Elizabeth (2002), « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End », *Les Cahiers du Gres*, 3/1, p. 39-53.

GALE, Richard, NAYLOR, Simon (2002), « Religion, Planning and the City : The Spatial Politics of Ethnic Minority Expression in British Cities and Towns », *Ethnicities*, 2/3, p. 387-409.

GIUGNI, Marco (2002), « Ancien et nouvel institutionnalisme dans l'étude de la politique contestataire », *Politique et Société*, 21/3, p. 69-90.

HALL, Peter A. (1993), « Policy Paradigms, Social Learning, and the State : The Case of Economic Policymaking in Britain », *Comparative Politics*, 25/3, p. 275-296.

HERVIEU-LEGER, Danièle (2003), « Pour une sociologie des « modernités religieuses multiples » : une autre approche de la « religion visible » des sociétés européennes », *Social Compass*, 50/3, p. 287-295.

HONNETH, Axel (2004), « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », *Revue du MAUSS*, 23, p. 133-135.

— (2006), « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance », Propos recueillis par Catherine Halpern, *Sciences humaines*, 172, p. 38-40.

ION, Jacques (2006), « La dignité, nouvel enjeu de mobilisation », *Sciences humaines*, 172, p. 41-43.

KANMAZ, Meryem, MOKHLESS, Farid (2002), « Sociaal-cultureel werk in de moskee ? », *Vorming, Vaktijdschrift voor volwasseneneducatie en sociaal-cultureel werk*, 17/6, http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/kanmaz_mokhless1.htm (consulté le 23 août 2007).

KOENIG, Matthias (2005), « Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany », *Journal of International Migration and Integration*, 6/2, p. 219-234.

KOKSAL, Mehmet (2007), « La mosquée au milieu du village politique », *La Revue nouvelle*, 9, p. 12-19.

LAMONT, Michèle, BAIL, Christopher A. (2005), « Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, p. 61-90.

LE TEXIER, Emmanuelle (2005), « Minorités et espace public dans la ville, le « Chicano Park » à San Diego (Californie) », *Les Cahiers du CEDEM*, http://www.cedem.ulg.ac.be/m/cdc/4.pdf (consulté le 16 juillet 2007), 13 p.

MANCO, Ural, KANMAZ, Meryem (2002), « De la pathologie au traitement, La gestion municipale de l'islam et des musulmans de Belgique », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, p. 57-88.

—, — (2005), « From Conflict to Co-operation Between Muslims and Local Authorities in a Brussels Borough : Schaerbeek », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, p. 1105-1123.

MARÉCHAL, Brigitte (2007), « Le devenir des Frères musulmans : entre visibilité et déclin », *La Revue nouvelle*, 9, p. 26-31.

MARONGIU, Omero (2004), « Les lieux de culte musulman dans le Nord-Pas-de-Calais », *La Lettre d'un Monde à l'Autre*, 7, p. 8-11.

Martiniello, Marco, Simon, Patrick (2005), « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, p. 7-18.

McLoughlin, Sean (2005), « Mosques and the Public Space : Conflict and Cooperation in Bradford », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31/6, p. 1045-1066.

Modood, Tariq (2003), « Muslims and the Politics of Difference », *Political Quarterly*, 74/1, p. 100-115.

Montpetit, Eric (2002), « Pour en finir avec le lobbying : comment les institutions canadiennes influencent l'action des groupes d'intérêts », *Politique et Société*, 21/3, p. 91-112.

Morelli, Anne, « Topographie du sacré : l'emprise religieuse sur l'espace », dans Alain Dierkens et Anne Morelli (éd.), *Problèmes d'histoire des religions*, xviii, 2008, p. 9-20.

Rea, Andrea (1999), « La reconnaissance et la représentation de l'Islam », *L'Année sociale*, p. 269-275.

— (2006), « Les émeutes urbaines : causes institutionnelles et absence de reconnaissance », *Déviance et Société*, 30/4, p. 463-475.

Renault, Emmanuel (2006), « La reconnaissance au coeur du social », *Sciences humaines*, 172, p. 34-37.

Sägesser, Caroline, de Coorebyter, Vincent (2000), « Cultes et laïcités en Belgique », *Dossiers du crisp*, 51, 36 p.

— (2007), « Le temporel des cultes depuis sa régionalisation », *Courrier hebdomadaire du crisp*, 1968, 51 p.

Saint-Blancat, Chantal, di Friedberg, Ottavia (2002), « Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, p. 91-106.

Statham, Paul, Koopmans, Ruud, Giugni, Marco, Passy, Florence (2005), « Resilient or Adaptable Islam ? Multiculturalism, Religion and Migrants' Claims-Making for Group Demands in Britain, the Netherlands and France », *Ethnicities*, 5/4, p. 427-459.

4. Autres documents

« L'islam dans l'espace public, Expériences namuroises », *Coaxions*, Les cahiers du Centre d'Action Interculturelle de la province de Namur, 2, décembre 2006, 20 p.

Coenen, Alain (2002), « La régionalisation du temporel des cultes reconnus », *Union des Villes et Communes de Wallonie*, http://www.uvcw.be/articles/3,26,2,0,161.htm (consulté le 28 septembre 2007).

Decoster, Dominique-Paule *et al.* (2002), « Relations entre représentants élus locaux et agents de développement local – Enseignement à tirer d'une étude menée en Wallonie », dans Id. (dir.), *Gouvernance locale, développement local et participation citoyenne*, Rapport produit dans le cadre d'une recherche-action creadel, Université libre de Bruxelles, Institut de Gestion de l'Environnement et d'Aménagement du Territoire, 96 p.

HUSSON, Jean-François (2003), « Reconnaissance des cultes », *Union des Villes et Communes de Wallonie*, http://www.uvcw.be/articles/3,8,2,0,160.htm (consulté le 3 octobre 2007).

KADDOURI, Rabah, REA, Andrea (2004), « Synthèse des états des lieux (PIC, IS, FIPI, CdQ, CdS, Pol. GV) », Recherche réalisée avec le soutien du Collège de la Commission communautaire française, février, 66 p., en ligne http://www.cbai.be/associatif/docs/rapp_synthese.pdf.

KESTELOOT, Christian (2005), « L'immigration à Molenbeek », entretien par Yannik van Praag, *Les Cahiers de la Fonderie*, 33, p. 53-58.

REA, Andrea (1999), *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, Thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, Faculté des sciences sociales, politiques et économiques, 6 vol., 1 424 p.

Table des matières

Remerciements 7
Introduction 9
Chapitre I. – Espace public, transaction et reconnaissance 19
Le concept d'espace public 19
La théorie politique de Jürgen Habermas 20
Espace et identité 21
Usage et représentation 25
La place de la culture et du religieux dans l'espace public 26
Espace public et théories de la transaction sociale 28
Néo-institutionnalisme et structure des opportunités politiques 31
La structure des opportunités politiques (POS) 31
Le néo-institutionnalisme 33
Espace public et reconnaissance 37
Reconnaissance des identités dans l'espace public 38
Chapitre II. – La visibilité « locale » des quartiers « musulmans » 43
Territoire et islamité 43
Territoire 44
Islamité 46
Un lieu particulier : la mosquée comme espace social et politique 47
La mosquée comme espace social 47
La mosquée comme espace politique 51
Visibilité et reconnaissance des lieux de culte musulman dans l'espace public bruxellois 53

Les cycles de visibilisation des mosquées ... 54
Un cas emblématique : le minaret de la mosquée Fatih Camii à Schaerbeek ... 60
L'architecture de la mosquée comme lieu de mémoire ... 64
L'impossibilité de visibiliser un lieu de culte : négociations et stratégies de contournement ... 66
Schaerbeek ... 67
Saint-Josse ... 69
Molenbeek ... 72
Des oppositions urbanistiques légitimes ? ... 73
La situation problématique des lieux de culte musulmans à Bruxelles et les règles d'urbanisme ... 77
Reconnaissance de l'islam et des mosquées par l'Etat belge ... 78
Le système des cultes en Belgique ... 78
Le lent processus d'institutionnalisation du culte musulman en Belgique ... 80
Législation urbanistique et lieux de culte en région bruxelloise ... 84
Des difficultés institutionnelles et administratives ... 88
Le poids de l'interprétation bureaucratique ... 93

Chapitre III. – Visibilité de l'islam dans l'espace politique : négociation et concertation avec les autorités communales ... 99

De l'indifférence à la concertation en passant par l'hostilité : trois études de cas ... 100
Origine de la concertation autorités communales – mosquées ... 105
Schaerbeek ... 106
Saint-Josse ... 107
Molenbeek ... 108
La forme de la relation ... 109
Molenbeek ... 109
Schaerbeek ... 112
Saint-Josse ... 117
Le rôle des élus d'« origine musulmane » ... 120
Entre universalité et assignation identitaire ... 121
L'intermédiation dans la concertation : entre assignation et prescription identitaires ... 123
Représentation et contestation : une lutte pour le leadership ... 129
Bilan : une structure d'opportunités politiques favorable ? ... 134

Chapitre IV. – Les outils de la démocratie participative locale ... 137

La démocratie locale entre participation et représentation ... 137
Les catégories de la participation : informer, consulter ou concerter ? ... 142
Fonctions, effets et limites de la concertation ... 146
De quelques fonctions ... 146
De quelques effets ... 158
De quelques limites ... 160

Synthèse 163
La visibilité *en tant que* besoin de reconnaissance 164
Les trois dimensions de la reconnaissance 164
Etre reconnus dans le cadre de l'interaction 168

Conclusion 171

Bibliographie 181

Table des matières 199

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Fabrice Picod)
- Aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccaï-Reyners)
- Quête de sens (Manuel Couvreur et Marie-Soleil Frère)
- Science politique
- Sociologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Statistique et mathématiques appliquées (Jean-Jacques Droesbeke)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIIIe siècle* (direction : Bruno Bernard et Manuel Couvreur) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, …

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique
EDITIONS@admin.ulb.ac.be
http://www.editions-universite-bruxelles.be
Fax +32 (0) 2 650 37 94
Direction, droits étrangers : Michèle Mat.
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).